

ITESO

Universidad Jesuita
de Guadalajara

INSTITUTO TECNOLÓGICO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

(ITESO)

MAESTRIA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Título: El fenómeno de lo demoníaco en la obra de Sören Kierkegaard

Estudiante: Erick Ariel Guzmán Carrillo

Director: Carluccio Mongardi Domenicalli

Obtención de grado: Ensayo crítico

Modalidad: Sobre el pensamiento de un autor

Fecha: septiembre 2019

La verdad sólo existe para el individuo cuando el mismo la produce actuando. Si la verdad existe de cualquier otro modo para el individuo y éste le impide existir para él de aquel primer modo, estamos ante un fenómeno demoníaco.

Søren Kierkegaard

El concepto de la angustia

Índice

Introducción.....	4
Justificación.....	¡Error! Marcador no definido.
Capítulo 1. Lo demoníaco en <i>El concepto de la angustia</i>	12
Capítulo 2. Lo demoníaco en <i>La enfermedad mortal</i>	26
Capítulo 3. Lo demoníaco en <i>Temor y Temblor</i>	37
Capítulo 4. Lo demoníaco en <i>Sobre el Concepto de la Ironía</i>	46
Conclusiones.....	59
Bibliografía	69

Introducción

Como diversos estudiosos de Kierkegaard lo han referido, acercarse y comprender el pensamiento de este filósofo representa una tarea complicada, dígame por el estilo asistemático de sus escritos o por la amplitud de su obra.

La vida de Kierkegaard es una oda a la escritura; asumió con seriedad la vocación de escritor, realizando publicaciones de forma ininterrumpida desde la aparición de su primer título *De los papeles de un hombre, que aún vive*¹ publicado a los 25 años, hasta dos meses antes de su muerte con la participación en diversos números para el periódico *El instante*.²

En lo relativo al tipo de escritura, Kierkegaard es catalogado como escritor asistemático debido, por una lado, a su postura crítica frente a la filosofía de su época, en particular la de Hegel y, por otro lado, porque su escritura busca romper con la lógica del discurso y, así, transmitir un mensaje incomunicable: la verdad particular que “sólo existe para el individuo cuando la produce actuando”.³ Leer a Kierkegaard es una ocasión para que sus lectores se conecten consigo mismos, transgredan la coherencia entre los enunciados y experimenten lo irracional y paradójico de la vida. El acercamiento a sus textos exige tener en mente esta finalidad subyacente para entregarnos a lo realmente grave para el individuo. Cabe agregar que los rasgos asistemáticos, oscuros y poéticos propios de sus textos, también proveen de elasticidad interpretativa a sus textos para que a partir de ellos se emprendan indagaciones sobre temas significativos y diversos.

Por fortuna, para enfrentar las dificultades expuestas se cuenta con el apoyo de las traducciones críticas en lengua castellana, realizadas por editoriales como Espasa Calpe de México, Trotta, Alianza e Iberoamericana. Entre ellas, destaca el impulso de la última editorial referida, la cual desde 2010 ha iniciado la traducción

¹ Søren Kierkegaard, “Sobre el concepto de la ironía” en *Escritos de Søren Kierkegaard, Vol. 1*, Trotta, España, 2000, pp. 65-366.

² Søren Kierkegaard, *El instante*, Trotta, España, 2012.

³ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Espasa-Escalpe, Ciudad de México, 1995, p. 136.

de los Diarios de Kierkegaard, contando a la fecha con cinco volúmenes publicados, en los cuales se consignan los escritos personales desde 1837 a 1844. Lo anterior, permite a los lectores y estudiosos de lengua castellana conocer, tras bambalinas, las problemáticas y situaciones históricas que inspiraron y dieron forma y contenido a cada una de sus obras.

De forma específica, para la elaboración del presente ensayo se revisaron obras directas de Kierkegaard, así como artículos exploratorios y especializados en los que se atiende el fenómeno⁴ de lo demoníaco, entre éstos destacan: *El demonio de Sócrates y la dialéctica de Platón*⁵ de Patricio Peñalver, *Kierkegaard and the dialectic demonic despair*⁶ de Ryan Johnson y el texto de *Lo demoníaco como angustia ante el bien y rechazo del perdón*⁷ de Anna Fioravanti.

El trabajo de Peñalver ofrece una exhaustiva revisión del *daimon* en las obras de Platón, la cual permite delimitar esta noción en el mundo griego, y posibilita la comprensión del fenómeno durante el análisis de la obra *Sobre el concepto de la ironía*; por su parte, los artículos de Fioravanti y Johnson sirvieron como documentos de contraste para recuperar las distintas características de lo demoníaco en los textos *El Concepto de la Angustia y La Enfermedad mortal*.⁸

Este ensayo pretende, en un primer momento, integrar la diversidad de ideas de Søren Kierkegaard sobre el fenómeno de lo demoníaco y, en un segundo momento, proponer una caracterización del foco de interés a partir de las inferencias que sugiere el contenido de cada capítulo.

⁴ En esta investigación, la palabra fenómeno debe ser entendida en el sentido clásico, atendiendo al vocablo latino *phaenomenum* que significa manifestación, aparición, representación.

⁵ Patricio Peñalver Gómez, "El demonio de Sócrates y la dialéctica de Platón" en *Márgenes de Platón, La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia, Universidad de Murcia, 1986. pp. 239-278.

⁶ Anna Fioravanti, *Lo demoníaco como angustia ante el bien o rechazo del perdón*, Biblioteca Kierkegaard, <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=20&clavebot=jornadask> Consultado 10/III/ 2017.

⁷ Ryan Johnson, *Kierkegaard and the dialectic demonic despair*, 2012. <http://pjaesthetics.org/index.php/pjaesthetics/article/view/40/116> Consultado 12/I/ 2016.

⁸ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008.

En cuanto a la estructura se refiere, consta de cuatro capítulos, cada uno enfocado al estudio de un título de Kierkegaard, que ha sido seleccionado porque cuenta cuando menos con un apartado sobre el fenómeno de lo demoníaco.

Los capítulos inician con el abordaje de la problemática central y la explicitación de los conceptos y nociones propios del título en cuestión; enseguida, se describen de manera sintética y completa las notas relacionadas con lo demoníaco y, finalmente, se concluye con una interpretación de lo demoníaco, es decir, se explicitan las inferencias que sugiere la caracterización de este fenómeno.

El orden como se presentaban los capítulos respondió en un inicio a un criterio cronológico: la fecha de publicación. Sin embargo, conforme se fue desarrollando la indagación se hizo un reacomodo de éstos, con el fin de dotar de mayor comprensión al objeto de estudio.

Así, en el primer capítulo se aborda lo demoníaco a partir de *El concepto de la angustia*,⁹ en él se parte de la descripción de la naturaleza humana vista desde el punto de vista de la libertad; enseguida, se desarrolla la problemática en torno a la posibilidad de elegir y se concluye con una descripción de lo demoníaco desde el punto de vista histórico y desde los atributos que Kierkegaard le otorga en el Capítulo IV de la obra, en el apartado titulado *II. La angustia del bien*.

El segundo capítulo se destina al estudio de *La enfermedad mortal*.¹⁰ Se comienza con la problematización de la naturaleza humana en relación con la exigencia del individuo a realizarse existencialmente, a ser espíritu. Para lo anterior se hace necesaria la revisión de los distintos tipos de desesperación, de entre los cuales surge la desesperación de tipo demoníaco, que se aborda en el subtítulo: *La desesperación en la cual se quiere ser uno mismo o desesperación-desafío*.

En el tercer capítulo, se hace la revisión del fenómeno de lo demoníaco a partir de la obra *Temor y Temblor*.¹¹ En primer lugar, se parte de la problemática siguiente: ¿el particular puede ser puesto como absoluto frente a lo absoluto? Para

⁹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia...*

¹⁰ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal...*

¹¹ Søren Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Fontamara, Ciudad de México, 1994.

atender esta cuestión, se presenta la figura del caballero de la fe como clave para comprender la paradoja de la fe, frente a la cual aparece una figura similar denominada paradoja demoníaca, descrita en el apartado *Problema III ¿Es posible juzgar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?*

Finalmente, se dirige la atención al título *Sobre el concepto de la ironía*,¹² el cual, siendo el primer libro publicado por Kierkegaard de los empleados para este ensayo, ocupa el desarrollo del cuarto capítulo dado el enfoque distinto con que se describe el fenómeno de lo demoníaco, a saber, desde su significación para el mundo griego. Al inicio de este apartado, se comienza con una problemática con tintes históricos ¿Es Sócrates el creador de la personalidad irónica? La cual se resuelve recurriendo a la revisión de los testimonios de Jenofonte, Aristófanes y Platón. En el transcurso de esta indagación, aparece la figura del *daimon*, como un elemento relacionado con el concepto de la ironía. De esta convergencia, aparece lo demoníaco como una nota constitutiva de la actitud irónica, la cual se vincula a la noción de negatividad. La introducción del concepto de lo negativo en este capítulo hace necesario incluir una digresión sobre el sentido del término en Kierkegaard y en Hegel, para distinguir sus implicaciones.

Al terminar la exposición de los capítulos se presenta un último apartado de conclusiones, el cual debe entenderse como un espacio destinado a tejer un discurso interpretativo sobre el significado y alcances de lo demoníaco, apegado al análisis desarrollado en los capítulos que integran el cuerpo de este ensayo, pero que añade afirmaciones novedosas a los aportes ya consignados.

Ahora bien, resulta pertinente plantear la siguiente pregunta ¿Por qué abordar el tema de lo demoníaco en Kierkegaard? Una primera razón de ser es la atención y recurrencia brindada a este fenómeno por parte del autor danés en el

¹² Søren Kierkegaard, "Sobre el concepto de la ironía"....

conjunto de sus obras, el cual se problematiza desde la obra *Sobre el concepto de la ironía*¹³ de 1841 hasta la aparición del texto *La enfermedad mortal*¹⁴ en 1848.

A primera vista, es válido vincular lo demoníaco con una temática de tipo religiosa, sobre todo, cuando tenemos noticia de las energías que gastó Kierkegaard en atender conceptos dogmáticos del siglo XIX dentro de sus obras; sin embargo, como nos señalan Robinson y Zarate,¹⁵ la introducción de estas nociones muestra la significatividad que poseen las verdades religiosas en comparación con las científicas, a saber: los dogmas no sólo se aprenden o afirman, sino que se viven.

Junto al pensamiento científico, Kierkegaard desdeñó la filosofía moderna, representada por el sistema y el método dialéctico del filósofo Hegel¹⁶ que, pese a la aceptación y poder explicativo de su discurso, contenían afirmaciones distantes a un saber existencial para el individuo. Siguiendo con el planteo anterior, para que una afirmación sea válida debe asemejarse a las verdades de tipo religioso, las cuales impactan el sentir de los individuos, los llevan actuar y los hacen reconocerse a sí mismos: “la cuestión es saber si un hombre quiere conocer la verdad en un sentido profundo, si quiere dejarla que penetre en todo su ser, si quiere aceptar todas sus consecuencias”.¹⁷

Asumir la verdad significa realizarse existencialmente; una tarea exigible a todo individuo, con independencia del ámbito existencial en el que se exprese: religioso, ético o estético. Para lograr lo anterior, Kierkegaard veía en el cristianismo un discurso con potencial para promover el encuentro entre el individuo y la verdad; no obstante, debe quedar claro que vivir la verdad no se limita a pertenecer al ámbito religioso institucional. Kierkegaard criticó a la iglesia oficial de Dinamarca en incontables ocasiones y propuso la noción de cristiandad para distinguir a los creyentes que realmente se preocupaban por la búsqueda de su verdad. De este modo, el empleo de historias bíblicas o literarias conviene entenderlo como un

¹³ Søren Kierkegaard, “*Sobre el concepto de la ironía*”...

¹⁴ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*...

¹⁵ David Robinson y Oscar Zárate, *Kierkegaard para principiantes*, Era Naciente, Buenos Aires, 2006.

¹⁶ Se refiere a la Ciencia Lógica de Hegel.

¹⁷ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*..., p.136.

recurso narrativo que nos distancia del lenguaje lógico, para abrir el horizonte de la época.

En este marco, lo demoníaco representa una cuestión surgida en las obras de Kierkegaard a propósito de problemáticas de diversa índole: estéticas, éticas y religiosas. Las obras que se consideran para la elaboración de este ensayo tienen como denominador común que cuentan entre sus páginas con al menos un apartado destinado a tematizar lo demoníaco.

‘El primer capítulo de este ensayo, se abre con la problemática sobre la condición ontológica del hombre: su ser libre. Para ello, Kierkegaard presenta la historia de Adán y del primer pecado, pues resulta un relato que nos acerca al origen de la libertad, la angustia inherente al acto de elegir y la responsabilidad que conlleva cada elección. En este marco, una vez que el existente toma conciencia de su libertad, se le presentan dos formaciones: realizarse en Dios o la verdad, o negarse a dicha aspiración. Si el hombre elige realizarse de forma plena, aminora su angustia; sin embargo, cuando opta por el mal, la angustia se intensifica y atrapa al existente en el sufrimiento. A este último modo de existir se le denomina demoníaco y se caracteriza por mantener una actitud hermética y aislada hacia el bien o la verdad.

En el segundo capítulo, la problemática se apertura a partir del siguiente diagnóstico: la humanidad padece la enfermedad mortal de la desesperación. En un principio se considera que el malestar es manifestación del desajuste antropológico del existente (discordia entre el cuerpo y el alma); sin embargo, pronto se revela que la enfermedad está enraizada en lo eterno del existente, es decir, en su yo. Frente a esto, la mayoría de los individuos son inconscientes de la desesperación o asumen que el malestar está relacionado con cuestiones pasajeras. Kierkegaard hace un estudio profundo de la enfermedad y orienta al existente en la atención del problema; un tratamiento que comienza con la toma de conciencia de ser un desesperado. Hay existentes que conscientes de su aspiración espiritual prefieren elegir ser un yo desvinculados de la verdad o de Dios y eligen la desesperación demoníaca, situación que agudiza la enfermedad mortal.

En el tercer capítulo se aborda el estadio religioso, iniciando con la explicitación de la paradoja divina y la suspensión teleológica de la ética, lo cual significa anular las seguridades y razones que mueven a los existentes para actuar. El caballero de la fe, representado por Abraham, padece las diversas vicisitudes que implica realizarse en este ámbito existencial. Si bien su actuar es incomprensible, también es de admirarse el coraje que muestra para llevar su soledad y situarse cara a cara frente a Dios o la verdad. Sin embargo, así como existe la paradoja divina, Kierkegaard introduce con el tritón, la paradoja demoníaca. El tritón es un existente quien, a pesar de ser creyente, no confía en los prodigios divinos para realizarse, sino que pone su fe en su naturaleza desgraciada, lo cual le impide realizarse plenamente.

En el último capítulo se aborda lo demoníaco en el marco del estudio de la ironía; en particular, ¿por qué el *daimon* griego es la causa de este ser irónico en Sócrates? Según el análisis, la oposición a la religión oficial por parte de Sócrates y su reserva ante las normas sociales y religiosas de la Antigua Grecia, posibilitaron este ser irónico. A partir de este análisis Kierkegaard reconoce en Sócrates un elemento demoníaco, el cual se vincula a este ejercicio de la ironía, pero sobre todo a la negatividad, a un modo de realizarse de manera abstracta sin concretarse en el mundo.

En los párrafos anteriores se señala la recurrencia en la filosofía de Kierkegaard de lo demoníaco como un fenómeno latente y vinculado a la realización existencial. Razón por la cual se considera idóneo partir de este foco de interés para acercarnos a la lectura de Kierkegaard, y encontrar afirmaciones que puedan ampliar los diversos trabajos y estudios realizados a partir de su obra, en particular, con respecto al tema de la realización existencial y este modo de ser demoníaco.

Por último, se invita a los lectores a tener una actitud abierta al reconocimiento de la diversidad y pluralidad de las formas como se presenta lo demoníaco; sin duda, una manifestación que evidencia el airado ánimo de Kierkegaard para destacar la diferencia y singularidad de la existencia individual. Estamos seguros de que, pese a dicha elasticidad, el lector encontrará en esta

elaboración algunas líneas que permiten comprender lo demoníaco de forma integral, novedosa y argumentada, con altas posibilidades de ser un estudio germinal para ulteriores indagaciones.

Capítulo 1. Lo demoníaco en *El concepto de la angustia*.

En la introducción a *El Concepto de la Angustia*,¹⁸ el autor danés, en voz de Vigilius Haufniensi afirma: “La presente obra se ha propuesto tratar el concepto de la “angustia” psicológicamente, pero teniendo *in mente* y a la vista el dogma del pecado original”.¹⁹ Dicho propósito prevé un estudio sobrio y exploratorio de las posibilidades a las que se enfrenta el individuo rumbo a la afirmación existencial.

Kierkegaard reconoció la complejidad y aceptación de la filosofía hegeliana en su época, pese a ello, no compartió sus afirmaciones e implicaciones. Las convicciones y agudo intelecto del autor danés le llevaron a denunciar los excesos que, en su opinión, permeaban la razón especulativa.

Algunos puntos de discrepancia se refieren a la *Ciencia*,²⁰ en particular a las siguientes cuestiones: el impulso dado a la categoría de lo inmediato para referirse a diversos objetos de la realidad, incluidas verdades dogmáticas, *verbi gratia*, la fe.²¹ Así también, el uso ambiguo de la categoría de negación como causa del movimiento y como antítesis. Extender estas categorías al campo de la ética trae consecuencias desafortunadas, como identificar el mal o el pecado con términos negativos. Para Kierkegaard estos juegos conceptuales sólo tienen validez en la *Lógica*, pues en ella “Todo movimiento [para usar por un momento esta expresión] es en este respecto sólo un movimiento inmanente, es decir, en sentido más hondo no es un movimiento”.²²

Entonces, si el pecado es el punto de partida para el estudio de la angustia y de la posibilidad del espíritu, Kierkegaard se pregunta ¿A cuál disciplina, más allá de la Lógica, puede acudir? En primer lugar, piensa en la dogmática por ser una ciencia que supone la realidad del pecado y lo explica a partir del dogma del pecado

¹⁸ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*...

¹⁹ *Ibidem*, p.15.

²⁰ Se refiere a la Ciencia Lógica hegeliana.

²¹ “A los conceptos de fe, encarnación, tradición, inspiración, que en el ámbito cristiano se refieren a un determinado hecho histórico, los filósofos tuvieron por bueno darles un sentido universal totalmente distinto, según el cual la fe se convierte en la conciencia inmediata, que en el fondo no es más que el fluido vital de la vida del espíritu, su atmósfera” (I A 328).

²² Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*..., p.16.

original. No obstante, la dogmática queda descartada por estudiar el pecado como realidad y no como posibilidad. Enseguida, sugiere la ética, sin embargo, ella considera al pecado como una noción negativa. Entonces, propone una nueva ciencia o segunda ética en la que el pecado original sea una realidad supuesta y las acciones del individuo se valoren desde la idealidad. En ella el pecado es una contingencia introducida por el individuo a través de su libertad. Además, la segunda ética incorpora la figura del arrepentimiento, con la cual el individuo permanece en esta concepción de vida. Pero, hablar de una ética en los términos anteriores excede el propósito inicial. Entonces surge la intención de recurrir a la psicología,²³ por ser la posibilidad de lo real su campo de estudio y dar voz al existente acerca de un tema de jurisdicción personal: "Propiamente, el pecado no tiene carta de naturaleza en ninguna ciencia. Es objeto de la predicación allí donde el individuo habla como individuo al individuo".²⁴

De este modo, se deja de lado la ética para el estudio del pecado en cuanto posibilidad para el existente y se determina el enfoque psicológico como pertinente para indagar el origen del pecado en el individuo:

Para el punto de vista ético no existe, naturalmente, la mera posibilidad del pecado, y la ética no se deja volver loca ni derrocha su tiempo en semejantes investigaciones. En cambio, la Psicología gusta de ellas; se sienta, dibuja su perfil, calcula el ángulo de la posibilidad y no se deja distraer ni más ni menos que Arquímedes.²⁵

Desde esa perspectiva si se plantea la pregunta ¿Qué es el hombre? nos vemos exigidos a distinguir entre dos estados: cuando se está en posibilidad de hacer real el pecado y cuando el pecado es una realidad. En el primer momento, definimos al hombre como un ser integrado de dos términos: cuerpo y alma, con

²³ La palabra psicología debe entenderse como aquella perspectiva no ética ni dogmática, que realiza el existente frente a aquello que se presente como posibilidad para él. La idea de psicología en Kierkegaard dista mucho de ser un análisis científico riguroso, como sucede en la psicología moderna. Para el autor danés, la psicología refiere al estudio de algún problema o concepto desde el enfoque de la espontaneidad del individuo, es decir, desde aquello que el individuo puede decir sobre algún concepto o categoría a través de enunciados de orden estético, lo que le parece que es una solución posible. La psicología puede entenderse como ciencia del espíritu subjetivo de cara a la ciencia del espíritu objetivo.

²⁴ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia...*, p.19.

²⁵ *Ibidem*, p.23.

una aspiración espiritual, Kierkegaard señala “El espíritu hállase, pues, en acecho, pero como espíritu inmediato, que está ensoñado”²⁶ Por su parte, cuando se ha cometido el pecado, se considera que el compuesto de términos ya no se relacionan sólo entre sí, sino que entra en comunicación con un tercero, el espíritu,²⁷ lo cual dota de conciencia de sí mismo, al existente.

Como se colige, en el hombre está presente el llamado a ser espíritu. Para describir el camino que transcurre desde la posibilidad hasta la concreción de esa aspiración, Kierkegaard retoma la narración bíblica de Adán, por considerar su lenguaje simbólico *sui generis* para acercarnos a realidades difíciles de comprender. En general, el uso de mitos posee la cualidad de explicar la posibilidad de una cuestión con facilidad y sin embrollos. El problema en la interpretación de los mitos surge cuando se pierde de vista este propósito y se les ve como criterio histórico o formal.

En el Génesis se habla de Adán, un ser cuya existencia transcurre en la itinerancia y la satisfacción de necesidades corporales; un ser con una conciencia ausente del conocimiento del mundo, de sí mismo, del bien y del mal.²⁸ A este estado del que participa el primer hombre, se le denomina inocencia. Lo interesante es que, a pesar del *status*, más tarde, la misma narración señala que Adán se hizo culpable.

Esta última afirmación es problemática para la conciencia, pues la considera contradictoria e imprecisa. La dogmática resuelve la cuestión al suponer el dogma del pecado original. La psicología, por su parte, trata de indagar por qué Adán siendo inocente se tornó culpable.

Adán es diferente a las otras creaturas²⁹ del Edén, es un espíritu ensoñado, es decir, un existente que se halla en posibilidad de tener conciencia de sí mismo.

²⁶ *Ibidem*, p.44. Cuando el autor habla de espíritu ensoñado se refiere al hombre que todavía no ha elegido, y que no tiene conciencia de sí mismo.

²⁷ “El hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu” *Ibidem*, p.44.

²⁸ “La inocencia es ignorancia. En la inocencia no está determinado como espíritu, sino psíquicamente, en unidad inmediata con su naturalidad” *Ibidem*, p.42.

²⁹ “En la inocencia no es el hombre meramente un animal, si fuera meramente un animal en un momento de su vida, nunca llegaría a ser hombre” *Ibidem*, p. 44.

Aunque Adán vive en el estado de inocencia, ello no significa que viva en completa tranquilidad, como señala Kierkegaard, estar en ella es angustioso: “En este estado hay paz y reposo; pero hay al mismo tiempo otra cosa que, sin embargo, no es guerra ni agitación, pues no hay nada con que guerrear. ¿Qué es ello? Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia. Éste es el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia”.³⁰

La nada mantiene en una situación inquietante al existente dentro de la inocencia, pero ello no explica el por qué Adán cometió el primer pecado. Para Kierkegaard la inocencia es una cualidad en sí³¹ o un modo de ser estéticamente³² en el cual se puede permanecer. Lo que sí revela dicha inquietud es el carácter ambivalente de la angustia que, por un lado, turba la relación entre el alma y el cuerpo y, por otro, busca la unión entre dichos términos. Es la angustia una categoría del espíritu que hostiga constantemente al espíritu ensoñado, mostrándole su posibilidad de ser individuo: “El concepto de la angustia [...] es menester distinguirlo bien del miedo y demás estados análogos: éstos refiéranse siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad”.³³ Los movimientos del espíritu en la inocencia son los siguientes:

- a) El espíritu tiene angustia de sí mismo
- b) No puede librarse de sí mismo
- c) No puede comprenderse a sí mismo mientras se tiene a sí mismo como fuera de sí mismo

La narración bíblica continúa y habla de la desobediencia de Adán, precedida por la prohibición, un momento que para Kierkegaard representa el punto más álgido de la inocencia, por eso ella habla, pues el lenguaje es expresión de lo espiritual:

³⁰ *Ibidem*, p. 42.

³¹ “Inocencia es ignorancia. No es en modo alguno el puro ser de lo inmediato, porque es ignorancia. “Ver destinada la ignorancia [...] a convertirse en saber, es algo que no conviene en absoluto a la ignorancia” *Ibidem*, p. 39.

³² La palabra estética debe entenderse acorde al vocablo griego *aisthesis* o sensibilidad entendida como la facultad humana de la receptividad para las sensaciones internas o externas.

³³ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia...*, p. 43.

“Aquella imperfección en el relato de que alguien haya dicho a Adán lo que éste no podía entender esencialmente, desaparece cuando se considera que el que habla es el lenguaje y que es, por ende, Adán mismo el que habla”.³⁴ Con respecto al habla en Adán, conviene puntualizar el hecho de que ser espíritu implica tomar conciencia de quién se es; situación que se manifiesta por la comunicación que el propio existente establece con él mismo.

Entonces, decir que Adán se habla a sí mismo representa esa oportunidad para dejar el estado de posibilidad infinita³⁵ o de angustia, y existir de un modo diferente: “Sólo existe la posibilidad de poder, como una forma superior de la ignorancia [o Inocencia] y como una expresión superior de la angustia”.³⁶ Hasta este punto llega la explicación psicológica. En el siguiente escenario, Adán se ha hecho culpable.

Desde la dialéctica hegeliana el paso de la inocencia al nuevo estado resulta ser una cuestión sintética o consecuente que se explica por el desdoblamiento del ser (espíritu ensoñado) y el no-ser (posibilidad de ser); términos contradictorios que se ven superados por la mediación de un tercer término: el espíritu. No obstante, para Kierkegaard, la imposibilidad de la mediación en estos temas es evidente:

*En verdad no necesitamos a Hegel para demostrar que los contrarios relativos pueden medirse, pues ya en los antiguos vemos que es posible distinguirlos; pero que los contrarios absolutos deberían poder medirse, eso es algo en contra de lo cual la personalidad siempre protestará (y esta protesta es inconmensurable con la afirmación de mediación); por toda la eternidad repetirá su dilema inmortal: ser o no ser; ésta es la cuestión.*³⁷

Adán se ha hecho pecador por una ruptura existencial, es decir, una elección que resulta incomprensible e ilógica para el intelecto, en tanto, súbitamente se convirtió en individuo y dejó atrás su existencia como espíritu ensoñado: “La inocencia se pierde exclusivamente por medio del salto cualitativo del individuo”.³⁸

³⁴ *Ibidem*, p. 48.

³⁵ El término infinito alude a lo incomprensible e inacabable de la categoría en cuestión.

³⁶ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia...*, pp. 45 y 46.

³⁷ Kierkegaard, II A 454

³⁸ *Cfr.* Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia...*, p. 39.

Para Kierkegaard, el salto representa una de las categorías más relevantes dentro de la dialéctica existencial. Éste se concibe como un movimiento irracional por el cual, el existente se mueve de un estado a otro, sin existir de por medio razones que lo justifiquen. Si el movimiento entre estados prescindiera del salto, la existencia del individuo sería predecible y mecánica; resultado de seguir una secuencia de acciones establecidas. Además, el salto, coloca al existente en una nueva cualidad, en la que el significado de sus acciones se rige bajo un ámbito valorativo diferente. Retomando el caso que ahora nos ocupa, recurrir a la lógica para explicar el salto de Adán conduce a la siguiente contradicción:

- a) La pecaminosidad precede al pecado, y
- b) La pecaminosidad ha aparecido por medio del pecado.
- c) Si la pecaminosidad aparece por medio de otra cosa, el concepto queda anulado.
- d) Si la pecaminosidad ha aparecido por el pecado, el pecado es lo anterior.³⁹

El pecado es una realidad que en el momento en que aparece, queda supuesta.⁴⁰ La angustia experimentada por Adán, aunque pudiera parecer una realidad distinta de él, es su posibilidad de ser un individuo, proyectada dentro de él. La angustia por tener un carácter ambivalente⁴¹ como antipatía simpática y una simpatía antipatética no es la causa del movimiento existencial, sólo anticipa éste:

El salto cualitativo destacase netamente sobre la ambigüedad del estado anterior. Pues quien se hace culpable por angustia es inocente: no fue él mismo, sino la angustia, un poder extraño que hizo presa en él, un poder que él no amaba, del cual, por el contrario se apartaba angustiado; y sin embargo es culpable: se había hundido en la angustia, a la que amaba a la vez que la temía.⁴²

El salto representa ese movimiento enigmático por el que se introduce el pecado. En el momento en que Adán elige transgredir la prohibición, sucede que la

³⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁰ “Pero lo que representa una dificultad para el intelecto es el triunfo de la explicación, es su más profunda consecuencia: que el pecado se supone a sí mismo; que viene al mundo de tal suerte que es supuesto en cuanto existe” *Ibidem*, p. 33.

⁴¹ “En un sistema lógico es harto cómodo decir que la posibilidad pasa a ser la realidad. En la realidad [...] necesitase de una determinación intermedia. Ésta es la angustia, que ni explica el salto cualitativo ni lo justifica” *Ibidem*, p. 50.

⁴² *Ibidem*, p. 34.

posibilidad de la libertad se hace realidad. Entonces, Adán repentinamente deja la inocencia y entra en la pecaminosidad, una nueva cualidad, por la cual en adelante cada elección representa un pecado, debido a la responsabilidad que conlleva el elegir libremente: “El pecado aparece pues como algo súbito, es decir mediante el salto; este salto pone a la vez la cualidad”.⁴³

En la narración bíblica, el edén es el espacio donde habita la inocencia y las creaturas que en él coexisten participan de ella. Dios es garante de esta cualidad. Adán también habita en el edén, pero como se dijo, Adán es un ser distinto a las demás creaturas. Su distancia respecto de ellas es tal que, en determinado momento, decide transgredir ese orden de cosas, *ergo*, Adán se vuelve culpable, es expulsado y súbitamente situado en una nueva cualidad: la pecaminosidad.

Cualquier hombre pierde la inocencia del mismo modo en que lo hizo Adán. Preguntar el por qué se es responsable de perder aquel estado de ensueño, es una cuestión que interpela a cada individuo: “Todo hombre entiende cómo ha venido al mundo única y exclusivamente partiendo de sí mismo; si quiere entenderlo de otro lo ha entendido mal *eo ipso*.”⁴⁴

La dogmática afirma que el pecado original justifica el pecado patrimonial, por el cual todos los individuos post-adánicos son culpables por ser parte de la especie.⁴⁵ Entonces, es fundamental colocar la historia de Adán en el terreno de lo real, pues “mientras se otorga a Adán un fantástico puesto a parte, todo es confusión”.⁴⁶ Así, el relato bíblico debe comprenderse como la narración del primer pecado de Adán y de todo hombre posterior.

El pecado representa un fenómeno de actualidad, cercano a cualquier individuo: “El pecado original es lo presente, la pecaminosidad; y Adán el único en que aquél no era, puesto que llegó a ser por obra de él. No se quería, pues, tanto explicar el pecado de Adán, como hacer que se revelase la esencia del pecado

⁴³ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁵ Para el autor danés existe una determinación esencial del hombre que consiste en ser un individuo y también la especie, dado que la historia del hombre es la historia de la especie y viceversa.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 30.

original en sus consecuencias”.⁴⁷ De este modo, el primer pecado de todo hombre significa el establecimiento de la pecaminosidad, mientras que los pecados posteriores representan un avance numérico: “Fácil es de comprender que el primer pecado significa algo distinto de un pecado (es decir, de un pecado como cualquier otro) y también de un pecado (que estaría como pecado número 1 al lado de número 2). El primer pecado es la determinación de la cualidad; el primer pecado es el pecado”.⁴⁸

Dicho lo anterior si retomamos la pregunta planteada a inicio de este capítulo: ¿Es el pecado original sinónimo del primer pecado o pecado de Adán? podemos afirmar que ambos pecados son lo mismo, y que aluden al movimiento por el cual cada creatura se hace individuo.

La angustia en la inocencia representó la oportunidad para que el individuo se concretara como hombre. En la pecaminosidad, la angustia cobra una nueva significación,⁴⁹ ahora como angustia subjetiva que se le presenta al individuo cada vez que tiene la oportunidad de elegir.⁵⁰

El individuo en la pecaminosidad ha conquistado la posibilidad de elegir, se ha hecho libre y responsable de sus elecciones, esto también puede entenderse de la siguiente manera: cada elección determina o configura el ser del existente.

Kierkegaard refiere que el ejercicio de la libertad se orienta en una de estas dos formaciones: una en la que se vive con angustia hacia el mal y, otra en la que la angustia aparece frente al bien.

La primera formación significa la reintegración de la libertad, antropológicamente hablando, la conciliación definitiva de la naturaleza del hombre: ser espíritu. Un individuo que opta por esta formación supedita su actuar al bien. Sin embargo, es consciente de la posibilidad del pecado, por lo que busca ser liberado de forma definitiva por la redención. Por su parte, la segunda formación describe al individuo

⁴⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁹ “Sólo en el momento en que la salvación es puesta es superada la angustia”. *Ibidem*, p. 58.

⁵⁰ “la realidad del espíritu se presenta como una forma que incita su posibilidad; pero desaparece tan pronto como él echa mano de ella; es una nada que sólo angustiar puede” *Ibidem*, p. 43.

que cierra la comunicación con el bien y mantiene una pugna constante con él, en especial cada que éste se manifiesta. Esta formación es propiamente lo demoníaco.

Pero antes de seguir, conviene aclarar lo que debe entenderse por bien y por mal. Cuando en la inocencia Adán hizo su primera elección, se convirtió en espíritu, no sólo porque hizo realidad la posibilidad de la libertad, sino porque se concretó como individuo. Ello nos hace inferir que cada elección reafirma el espíritu del hombre siempre que busque su concreción. Por su parte, cuando el hombre se resiste a concretarse o elegir, estará perdiendo su libertad y se sumirá en una angustia ante el bien.

Enseguida se hace una recuperación historiográfica de lo demoníaco, la cual inicia presentando la analogía de este fenómeno con la servidumbre del pecado. Esta primera descripción entiende lo demoníaco como sometimiento del individuo al poder del mal, es decir, como una situación donde la voluntad o capacidad de decisión están suspendidas. Para ejemplificar la servidumbre del pecado se alude al siguiente juego donde: “se ocultan dos personas bajo una manta, como si se tratase de *una sola*, y una habla y la otra gesticula –naturalmente de un modo completamente arbitrario en relación con la palabra-”.⁵¹ Así la servidumbre del pecado es un estado donde el individuo no tiene voluntad, sino que actúa movido por un agente externo: el demonio.

También se refieren otras definiciones de lo demoníaco desde las siguientes perspectivas:

- a) Desde el punto de vista estético-metafísico se concibe como una desgracia o un destino que recae sobre el existente. Esta visión genera un sentimiento de compasión hacia el demoníaco, el cual no es considerado culpable, pues si el fenómeno es un azar, cualquiera puede sucumbir ante él.
- b) Desde el plano ético, se identifica como una culpa, la cual debe ser perseguida y condenada. Kierkegaard ve en esta postura una compasión de

⁵¹ *Ibidem*, pp. 117 y 118.

mayor calidad, al identificar la pesquisa como una acción que el endemoniado pudiera desear.

- c) Desde la perspectiva médica, lo demoníaco es una afectación físico-somática que se atiende con un tratamiento.

Estos acercamientos representan un preámbulo al tratamiento de lo demoníaco y no definen de manera adecuada el fenómeno en cuestión. La razón de ello está en que cuando lo demoníaco se contrae por azar o por un padecimiento, el existente quiere ser liberado del malestar, ello lo cataloga dentro de la formación en la que se angustia ante el mal. Lo mismo acontece cuando el individuo actúa de mala manera o perjudica a otros, porque la ética lo juzga desde el enfoque de la angustia ante el mal. Finalmente, sobre la servidumbre del pecado, Kierkegaard difiere con identificar esta situación como demoníaca por el hecho de que el individuo se halla esclavizado por el mal sin poder ejercer su voluntad, incluso para no elegir. Lo que sí podemos rescatar de estas definiciones es el reconocimiento de lo demoníaco como un fenómeno que se manifiesta de modo diverso.

A continuación, se presentan otras características que vincula Kierkegaard al foco de interés.

Lo demoníaco es lo reservado o mudo. Por reserva se comprende el hecho de guardarse o evitar la comunicación con la libertad: “Lo reservado es precisamente lo mudo; el lenguaje, la palabra, es lo salvador, lo que salva de la abstracción vacía de la reserva”.⁵²

La cita anterior expresa dos notas significativas: 1) El hecho de que lo demoníaco represente una abstracción vacía nos hace pensar en un existente que vive aferrado a no tomar elecciones y prefiere mantenerse en la indeterminación. 2) Cuando se dice que la palabra es lo que salva de la abstracción vacía, decimos que el lenguaje o la palabra representan toda situación capaz de potenciar en el individuo la elección. Un existente mudo trata de evitar o rechazar las ocasiones que le insten a concretarse.

⁵² *Ibidem*, p. 123.

Kierkegaard refiere que la reserva batalla de continuo con la revelación o diafanidad. Para analizar esta nota, podemos vincular la diafanidad con la transparencia, es decir, con la conciencia de sí mismo. Si seguimos con la argumentación dada en este capítulo, al elegir el individuo se configura o constituye y un individuo determinado puede reconocerse. Mientras se mantenga en la reserva el individuo está indeterminado.

Además, se agrega que la relación entre la reserva y diafanidad da lugar a diversos grados de lo demoníaco: a) La reserva puede desear la revelación, b) La reserva quiere la revelación hasta cierto grado, c) La reserva quiere la revelación, pero de incógnito, y d) La revelación ha triunfado ya.⁵³ Los primeros tres grados, si bien presentan matices de reserva distintos, comparten su posición cerrada frente a la comunicación.

Lo demoníaco también es caracterizado como lo súbito, manifiesto por la demora del individuo para realizarse. El demoníaco se mantiene angustiado de la continuidad, Kierkegaard ejemplifica esta nota desde la siguiente escena de una comedia: “Así sucede con Mefistófeles. Aún no se le ha visto, cuando ya está ahí, como un relámpago, ligero y alerta, y la rapidez no puede expresarse de un modo más enérgico que permaneciendo en actitud de salto. Si el salto se convierte en marcha, debilitase el efecto”.⁵⁴

Si decimos que lo reservado es la ausencia de determinación en el individuo por falta de contenido; lo súbito expresa la abstención del existente para concretarse. Tenemos a un individuo paralizado en el momento que se dispone a dar el salto; situación que se traduce en elecciones espontáneas, fugaces y discontinuas, con las cuales evita el reconocimiento de sí mismo al estar ausentes las elecciones que le permitirían autodeterminarse. De forma irónica, Kierkegaard habla de esta dilación en la elección con la siguiente narración:

Cuenta ésta [una leyenda] que el diablo estuvo sentado tres mil años, cavilando cómo podría hacer caer al hombre, hasta que, por fin, se le ocurrió la solución. Lo significativo aquí son los tres mil años, y la representación que

⁵³Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia...*, p. 126.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 130.

sugiere este número es precisamente la de la reserva de lo demoníaco, incubadora de malos intentos.⁵⁵

También se considera lo demoníaco como lo vacío y lo aburrido. De esta nota decimos que elegir configura el ser del individuo, con ello establece características propias y da pauta para nuevas elecciones o novedades. Lo demoníaco al mantenerse en lo vacío carece de determinaciones, situación que enfrenta al individuo con la ausencia de contenido, lo que lleva a existir hostigado por el tedio.

Hasta este primer punto el autor describe cuatro aspectos fundamentales de lo demoníaco: lo reservado, lo súbito, lo vacío y lo aburrido. Ellos expresan la máxima dilatación de la personalidad que se niega a la comunicación o realización existencial.

Realizarse significa existir con libertad. Estar en la libertad desde el aspecto ético se logra cuando se actúa con apego al bien y desde el enfoque epistemológico cuando se actúa conforme a la verdad. Entonces, ser demoníaco es realizarse de manera negativa, no en el sentido hegeliano, sino como un estado donde el individuo elige mantenerse en la indeterminación, en la nada y el consecuente tedio, sin aspirar a concretarse.

Con base en ello, Kierkegaard presenta dos rúbricas de lo demoníaco caracterizadas por el alejamiento de la libertad:

1. Pérdida psíquico-somática de la libertad. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma. En esta relación, el cuerpo es el órgano del alma. Cuando el cuerpo rompe esta relación de subordinación con respecto del alma, y batalla de continuo con ella, aparece lo demoníaco.⁵⁶
2. Pérdida neumática de la libertad. El hombre está llamado a la libertad, a determinarse a través de una verdad existencial, cuando esto no es así, se presenta lo demoníaco. Kierkegaard consideró que la mayoría de los individuos en su época caen bajo esta rúbrica.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁶ Cabe señalar que esta rúbrica también puede considerarse desde otro ángulo, si recurrimos al diagnóstico de la enfermedad intrínseca a la naturaleza humana; la enfermedad mortal.

Para Kierkegaard el individuo debe elegir una verdad. Para que un contenido sea verdadero debe vivirse porque la verdad es acción. Cuando esto sucede, el individuo tiene certeza o intimidad, y en sentido estricto es una subjetividad: “la verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando. Si la verdad existe de cualquier otro modo para el individuo y éste le impide existir para él de aquel primer modo, estamos ante un fenómeno demoníaco”.⁵⁷

Además, como se ha señalado, el contenido de la verdad debe ser transparente para el individuo, reconocible: “El contenido más concreto que la conciencia puede tener, es la conciencia de sí misma, del individuo mismo.”⁵⁸ Cuando el individuo no hace suya esta verdad, sino que tiene una reserva, se asoma la personalidad demoníaca. Lo que está ausente es el contenido y, por ello, la angustia es de contenido o de ausencia de verdad “Esta conciencia del yo, es, por ende, acto, y este acto es, a su vez, intimidad, y tantas veces como la intimidad no responda a esta conciencia se da una forma de demoníaco”.⁵⁹

Por último, el autor dirige el tratamiento de lo demoníaco a partir de la categoría de eternidad, bajo la cual presenta los siguientes matices:

- a) Se niega lo eterno en el hombre.
- b) Se concibe lo eterno de un modo completamente abstracto.
- c) Se introduce fantásticamente lo eterno en el tiempo.
- d) Se interpreta la eternidad metafísicamente.

Si la gravedad es “la eternidad o la determinación de lo eterno en un ser humano”⁶⁰ en los anteriores esquemas, se pierde de vista lo grave de la vida. La eternidad equivale en el hombre a la verdad, pero cuando ésta se teme, idealiza, teoriza o deja de lado, aparece el rasgo demoníaco expresado en una angustia que se niega a aceptar la realización existencial.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 130.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 140.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 141.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 148.

Hasta aquí, Kierkegaard concluye los distintos rasgos vinculados a lo demoníaco, y con su exposición nos percatarnos de la diversidad de formas como se manifiesta este fenómeno. A ello podemos agregar algunos rasgos comunes coherentes con el desarrollo del capítulo.

El hombre es un compuesto de cuerpo y alma, con una aspiración espiritual. Un llamado que se manifiesta en la inocencia a través de la angustia objetiva, y en la pecaminosidad por la angustia subjetiva. Una vez que la posibilidad de la libertad es una realidad, el hombre puede elegir determinarse o no hacerlo. Ser espíritu significa realizarse existencialmente y para lograrlo, es necesario formarse en la posibilidad y dirigir la angustia al descubrimiento de la verdad personal. Esta tarea representa lo verdaderamente serio o grave para el individuo.

Cuando se hace algo distinto “no se quiere pensar gravemente en la eternidad, se siente angustia ante ella y la angustia busca cien escapes. Pero esto es precisamente lo demoníaco”.⁶¹

De este modo, de múltiples maneras se expresa lo demoníaco en el individuo: con la reserva, lo vacío, lo súbito; con el desajuste entre los términos que le componen; o con la ausencia de eternidad. Lo demoníaco hace acto de presencia cuando el individuo opta por lo negativo, por renunciar a conquistar su verdad y con ello concretarse como un individuo.

Por lo demás, queda claro que lo demoníaco es una realidad difundida en todo existente que elige batallar con la posibilidad de ser e insiste en no elegirse de forma seria: “Pero si por fin se consiente en fijar una vez la atención en su alcance, acaso se descubra que muchos de aquellos mismos que tratan de este fenómeno hállanse comprendidos en él, y que se encuentran huellas del mismo en todo hombre, tan ciertamente como que todo hombre es pecador”⁶²

⁶¹ *Ibidem*, p. 151.

⁶² *Ibidem*, p. 121.

Capítulo 2. Lo demoníaco en *La enfermedad mortal*.

En el *primer libro* de la *Primera Parte* de esta obra, titulado *La desesperación es la enfermedad mortal*, el autor danés define la naturaleza humana con la siguiente sentencia: “El hombre es un espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma”.⁶³

Este ser del hombre se manifiesta como una aspiración, como una tarea a realizarse, la cual no está presente en el hombre natural, quien puede definirse como una relación o síntesis donde sus constitutivos se encuentran disociados y en constante pugna; de manera que, conseguir ser un yo es una encomienda que requiere de la voluntad y conciencia del individuo: “En definitiva, un yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia *κατα δύναμιν* realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse”.⁶⁴

Entonces, mientras se está en busca del yo, el hombre natural batalla con su modo de ser dialéctico, compuesto de términos divergentes: el cuerpo y el alma,⁶⁵ y en este camino el existente discurre y batalla por mantener el equilibrio entre lo finito e infinito o entre la posibilidad y la necesidad de su ser, visto desde el punto de vista de la libertad.

Cuando el hombre natural presenta preeminencia de la infinitud en la relación, su existencia es abstracta e ideal, su energía se concentra y se proyecta hacia el terreno de lo fantástico, y el existente escapa de una realización concreta. Al respecto Luis Guerrero Martínez señala:

A este tipo de categoría pertenecen los hombres que no pueden poseer finitamente lo que quieren, o aquellos cuya imaginación exaltada llena de perfecciones al objeto de su amor, de tal suerte que llegan a rechazar a ese mismo objeto concreto y finito, para quedarse con el ideal infinito; también pertenecen los hombres que han sufrido desengaño en el objeto de su pasión y se refugian en amores ilusorios, o aquellos que conscientes de su situación

⁶³ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*... 33.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁶⁵ “(...) Todo hombre es una síntesis de cuerpo y alma dispuesta naturalmente para ser espíritu. Ésta es nuestra estructura” *Ibidem*, p. 65.

dialéctica como existentes alimentan continuamente fantásticas imágenes para evadirse de ella.⁶⁶

Ahora, cuando en el hombre natural es el constitutivo de la finitud lo dominante sobre la infinitud, el individuo pierde de vista su aspiración a alcanzar lo eterno y se cierra a lo concreto, a lo terrenal, al conjunto de placeres y satisfacciones que ofrece el mundo. Este existente busca más o menos placer y se asume como uno más de entre la humanidad, sumándose a la concepción de vida denominada mundanidad, que en palabras de Martínez Guerrero “consiste en que se atribuye un valor infinito a lo indiferente (estrechez intelectual, estética, económica, etc.)”.⁶⁷

Por otro lado, cuando el hombre natural, en ejercicio de su libertad, privilegia la posibilidad sobre la necesidad, tenemos a un existente centrado en su capacidad de elegir; que se detiene en la contemplación de esa potencia de ser. Es un existente tibio que discurre entre lo que pudo ser y lo que podría ser y, por lo mismo, se ve imposibilitado de elegirse,⁶⁸ “la posibilidad no tiene ninguna fuerza realizadora si no está apoyada en la estabilidad de la necesidad”.⁶⁹

Finalmente, cuando es la necesidad lo predominante en la relación, nos topamos con un existente sin esperanza, que ha hecho suya la concepción de vida fatalista o aquella que considera todo como trivial, de alguna manera, “Su desesperación es haber perdido a Dios, para quien todo es posible”.⁷⁰

Como observamos hasta aquí, el modo en que se relacionan los constitutivos del hombre da lugar a diversos modos de ser; los cuales acentúan la contradicción y la oposición, entonces podemos preguntarnos ¿Cómo el hombre natural puede alcanzar la unidad, el equilibrio y el reposo conservando su naturaleza dialéctica? Para el autor danés, la clave está en lo eterno que hay en la relación, es decir en el yo, y elegir ser un yo representa la mayor proeza a la que aspira el hombre, “El

⁶⁶ Jorge Luis, Martínez Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, Publicaciones Cruz/ Universidad Panamericana/ Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, Ciudad de México, 1993, pp. 97 y 98.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 100.

⁶⁸ Martínez Guerrero afirma que “Este estado, considerando las cosas psicológicamente, corresponde a la angustia” *Ibidem*, p. 107.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 104.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 108.

heroísmo cristiano, muy raro por cierto, consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individual, este hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad”.⁷¹

Mientras no se elija ser un yo, el espíritu se mantiene doliente y el hombre natural se ve afectado por la desesperación. Es ella la enfermedad mortal, que sume al existente en el desasosiego, la incertidumbre y la inquietud. Tan terrible es la desesperación que a diferencia de otros males, no termina con la muerte pues está arraigada a lo eterno que hay en el hombre,⁷² “El desesperado no puede morir. Así como el puñal no puede matar el pensamiento, así tampoco la desesperación, gusano inmortal y fuego inextinguible, puede devorar lo eterno -el yo- que es el fundamento en que aquélla radica”.⁷³

Para el autor danés, la desesperación es un malestar que afecta a todo individuo, es de carácter universal, en tanto la aspiración a ser un yo está presente en todo existente,

Del mismo modo que los médicos dicen que probablemente no hay ningún hombre sano, así también podríamos afirmar, conociendo a los hombres a fondo, que no hay ni siquiera uno solo que no sea un poco desesperado, que no sienta en el más profundo centro de su alma una cierta inquietud, un desasosiego, una desarmonía, una angustia de algo desconocido, o de algo con lo que no desea entablar conocimiento.⁷⁴

Pero la humanidad confunde la desesperación con el desasosiego provocado por las preocupaciones y dificultades de la vida, y la considera una molestia pasajera o personal,⁷⁵ mas se ignora que el origen de la desesperación es inherente a la naturaleza misma del hombre y mientras se sea inconsciente de ello, curar la desesperación es imposible.

⁷¹ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*...pp. 25 y 26.

⁷² Kierkegaard considera que la verdad existencial es semejante a las verdades de fe, donde el individuo compromete sus acciones con sus creencias, a diferencia de las verdades de razón que no exigen una actuación del individuo.

⁷³ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁵ “De todo esto se concluye que no está en lo cierto la consideración vulgar de la mayoría al suponer que la desesperación es un fenómeno raro, cuando en realidad sucede todo lo contrario, que es un fenómeno completamente universal” *Ibidem*, p. 47.

Combatir la enfermedad exige reconocer el malestar y asumirlo como parte de uno mismo, y después buscar fundamentar la existencia en la verdad,⁷⁶ y conseguir con ello, ser un yo delante de Dios.

Con respecto a la noción de *ser delante de Dios*, conviene hacer una precisión. Si consideramos que Dios puede ser entendido como la verdad, entonces, ser delante de Él, significa ser verdaderamente. Cuando el existente consigue esto, logra transparentar su yo para relacionarse consigo mismo y poder reconocerse. La siguiente cita alude a la relevancia de este modo de ser: “Pero ¡qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en la medida suya! La medida del yo siempre es aquello ante lo cual el yo es lo que es en cuanto yo, pero esto es a su vez la definición de la medida”.⁷⁷

Si decimos que la meta de cada existente es la conquista de lo eterno que hay en cada uno, de su yo,⁷⁸ entonces la desesperación puede revestir un papel positivo, es decir, el de un síntoma que reclama al existente su realización. Esta perspectiva viene a completar lo dicho anteriormente, en donde se afirmaba que la desesperación surge del desajuste inherente entre los términos del yo, pues ahora se vislumbra que también surge de la falta de reconocimiento de ser un espíritu. De manera que un primer paso para combatir la desesperación es tener conciencia del porqué se está desesperado. Así surge la necesidad de estudiar la enfermedad mortal desde la categoría de la conciencia, indagación que ofrece un enfoque idóneo para emprender la conquista del yo, en palabras del autor danés:

[...] la desesperación ha de ser considerada principalmente bajo la categoría de conciencia [...] De esta manera, la conciencia es lo decisivo [...] Cuanta más conciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad; cuanta más voluntad, más yo.⁷⁹

⁷⁶ “Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro” *Ibidem*, pp. 33 y 34.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 107.

⁷⁸ “No, el hombre no podrá una vez por todas arrojar lo eterno lejos de sí; nada hay más imposible. Siempre que el hombre está sin lo eterno es porque lo ha rechazado o lo está rechazando lo más lejos que puede..., pero lo eterno vuelve a cada instante; y esto significa que el desesperado está atrapado a cada instante en la desesperación” *Ibidem*, p. 37.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 50.

Entonces, si anteriormente se presentaron los tipos de desesperación desde la perspectiva dialéctica o antropológica, ahora se revisan los grados de desesperación atendiendo al reconocimiento y atención que se da a ella. El autor danés, clasifica los diferentes modos de existir desesperados, en estos:

1. No querer ser sí mismo o querer desembarazarse del yo.
2. La voluntad desesperada de ser sí mismo.

En lo que respecta a los desesperados que caen bajo la forma de *no querer ser sí mismo*, tenemos dos tipos de desesperados el inconsciente y aquéllos que tienen un poco de reflexión. El primero de éstos se refiere al hombre espontáneo cuya existencia se fundamenta en el cuerpo y en la satisfacción de sus necesidades inmediatas; Guerrero Martínez se refiere a este existente como partícipe de la concepción de vida denominada inmediata,⁸⁰ “el goce sensible es una alternativa siempre presente, con la peculiaridad de ser la realidad más próxima, para que el yo busque su afirmación existencial”.⁸¹

Este desesperado no se preocupa por descubrir ¿Quién es él? o ¿Cuál es su sentido de vida?, sus pensamientos se ocupan de buscar respuesta a cómo obtener experiencias agradables y cómo evitar la frustración de sus deseos: “no conoce otra dialéctica que la de lo agradable y lo desagradable, y sus conceptos favoritos son: dicha, desgracia y destino”.⁸² Para ello, ejercita su razón, una de tipo estratégica o instrumental; sin embargo, cuando este existente no consigue su cometido, sus pensamientos se hunden en la propia desdicha y se siente impotente porque considera que la solución depende de factores externos a él. Por ello, la fatalidad de la vida le hace sentirse desesperado y entonces, *no quiere ser sí mismo* y prefiere ser otro.

La concepción de vida de este desesperado le impide reconocer el origen real de su malestar, el cual confunde con las situaciones externas, por ello prefiere

⁸⁰ “La inmediatez de la vida no comporta propiamente ningún yo, ningún conocimiento propio y, en consecuencia, tampoco encierra ninguna capacidad de reconocimiento de uno mismo” *Ibidem*, p. 76.

⁸¹ Jorge Luis, Martínez Guerrero, Kierkegaard: Los límites de..., p. 86.

⁸² Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal...* p. 74.

desembarazarse de su yo. De alguna manera identifica la desesperación como algo diferente a su naturaleza.⁸³

El segundo tipo de desesperación es la de aquéllos partícipes de la concepción de vida inmediata pero que poseen un poco de reflexión sobre su yo. Son existentes que vislumbran la posibilidad de ser espíritus, mas conciben esta realización como una aspiración abstracta e independiente del mundo y, cuando intentan realizarse, la cavilación sobre las exigencias que conlleva lo temporal les hace vaticinar que de elegirse se verán subsumidos en la melancolía:

Hubo un momento en sus vidas -¡el mejor de todos los momentos!- en que empezaron a tomar la dirección interiorizadora; pero no tardaron mucho en surgir las primeras dificultades y rápidamente abandonaron ese camino, pareciéndoles que por él se terminaba en un desolado desierto.⁸⁴

Este existente cree, además, que la desesperación es algo pasajero y ve en el tiempo el aliciente capaz de mermar su malestar, confiando que la inmediatez le libraría de su desesperar, pero: “la desesperación ha puesto fuego a una cosa refractaria al fuego, a algo que no puede ser pasto de las llamas, es decir al: yo”.⁸⁵

Este desesperado a diferencia del inmediato sabe que no puede ser otro, pero no tiene la energía necesaria para elegirse, se desanima ante las exigencias que requieren la realización de su yo, y también cae en la desesperación que consiste en *no querer ser sí mismo*.

Ambos tipos de desesperados afirman su existencia en la corporalidad y en lo temporal, es decir, muestran cierta obstinación por lo terrenal;⁸⁶ como consecuencia, están impedidos para combatir su desesperación. En estricto

⁸³ Todo esto me recuerda a la historia de aquel labriego que llegó descalzo a la ciudad pero que había ganado una tan respetable suma que pudo comprarse un par de zapatos y medias nuevas, quedándole todavía lo suficiente como para coger una borrachera de las buenas...La historia nos cuenta además que tan borracho como estaba no pudo encontrar el camino a su aldea, y mientras lo buscaba se quedó dormido y cruzado en medio de la carretera. A la hora del alba vino por allí un coche de caballos a galope, los cuales, naturalmente tuvieron que pararse en seco. El cochero se puso a gritar como un loco, diciéndole que o se hacía inmediatamente hacia la cuneta, o no tendría más remedio que pasar por encima de sus piernas. Con tantos gritos el labriego borracho se despertó y, atendiendo a lo que el cochero decía, se puso a mirar sus piernas, pero al ver las medias y los zapatos nuevos que las cubrían no las reconoció, con lo que se puso a gritar a su vez: ¡Pasa, que no son las mías! Lo mismo acontece con el hombre inmediato que está en la desesperación. *Ibidem*, p. 77.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁸⁶ “Porque, en verdad, no existe ninguna desesperación que no entrañe obstinación o desafío” *Ibidem*, p. 72.

sentido, no desesperan de verdad,⁸⁷ pues su objeto no es su yo sino lo externo: “En general esta clase de desesperados opina que lo están por lo temporal y, en consecuencia, no hacen más que hablar de estas o aquellas cosas temporales que los tienen desesperados, cuando en realidad están desesperados de lo eterno”.⁸⁸

Desesperarse por lo temporal o por algo temporal es sinónimo de una desesperación débil, al destinar relevancia desbordante a las preocupaciones terrenales. Los dos tipos de desesperación hasta aquí desarrollados participan de esta clasificación; pero existe otro tipo de desesperación en la que el existente tiene noticia de lo eterno que hay en él y de la significación real de lo temporal, “Aquí el mismo desesperado comprende que es una debilidad tomar tan a corazón lo temporal y también comprende que desesperar es una debilidad”.⁸⁹ A pesar de este acercamiento con su yo, participa también de la desesperación que consiste en *no querer ser sí mismo*, debido a su fuerte conexión con lo temporal, pues sabiendo que entregar su energía a ello no es lo adecuado, sabe de su arraigo y esto le representa una desgracia, por ello es una *desesperación por su propia debilidad*.

El autor danés señala que de este tipo de desesperación son pocos los individuos afectados, además, resalta un rasgo característico en ella: el hermetismo del existente. Los desesperados por su propia debilidad tienen la capacidad de introspección, de distanciarse del exterior o de lo temporal quedándose en el aislamiento. Lo que evidencia el ejercicio de un yo activo.

Enseguida, tenemos la segunda clasificación de desesperación que se engloba en la forma: *querer ser sí mismo*, una desesperación distinta a aquella donde *no se quiere ser sí mismo*, debido a la conciencia que el desesperado tiene sobre su yo eterno.

La desesperación que nos ocupa engloba dos tipos de desesperados, aquéllos en los que se manifiesta el yo de manera activa y otros, en quienes se muestra un

⁸⁷ Kierkegaard considera que el ámbito estético no es el lugar de las determinaciones, de manera que, si bien el hombre inmediato ordena su vida a la satisfacción de sus deseos, no representa ello una elección en estricto sentido.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 82

⁸⁹ *Ibidem*, p. 86.

yo pasivo. En el primer caso, también denominado yo experimental o abstracto, el existente ha planteado una manera de ser en forma ideal, que le hace realizarse en el terreno de la fantasía. Este yo sin duda puede llegar a ser asombroso. Su bastión es la idealidad, es decir, el pensamiento del individuo es puesto como absoluto, dejando de lado las limitaciones que provienen de una realidad, de la temporalidad⁹⁰ de la cual procede al individuo:

Por tanto, este yo desesperado no hace más que construir castillos en el aire y siempre está luchando en las nubes. Es admirable el brillo aparente de todas esas virtudes experimentales que nos encandilan momentáneamente como si fueran un poema de Las mil y una noches [...] Y, sin embargo, toda esa comprensión propia no es en el fondo más que un enigma, y muy bien puede suceder que en el mismísimo momento en que este yo se crea en el punto de haber terminado el enorme edificio todo él se venga abajo como por ensalmo.⁹¹

Este desesperado se halla ensimismado en su yo abstracto al punto que le parece viable ser de un modo u otro, no ve problema al visualizar su realización como cambiante y contingente, pero esta energía se diluye en el infinito de la sola posibilidad de ser, "Por este camino el yo está tan lejos de lograr llegar a ser cada vez más sí mismo, que en realidad lo único que hace es dejar cada vez más al descubierto que se trata de un yo hipotético".⁹²

Este primer desesperado, no está dispuesto a abandonar su mundo ideal y manifiesta un papel activo y obstinado a quedarse en el mundo ideal, aunque no logre a través de ello la realización. De allí que se englobe bajo la clase de desesperación de *querer ser sí mismo*.

El segundo tipo de desesperación es la que cae bajo la forma del yo pasivo, y es considerada como el modo más alto de desesperación. Este desesperado, al igual que el anterior, reconoce lo eterno que hay en él, sabe la gravedad que significa tener un yo, y busca concretarse en el mundo; mas sucede que durante este

⁹⁰ "Esto significa que nuestro hombre quiere empezar un poco antes de todos los demás hombres, pues no desea empezar con y mediante el principio, sino en el *principio*" *Ibidem*, p. 93.

⁹¹ *Ibidem*, p. 94 y 95.

⁹² *Ibidem*, p. 93.

ejercicio realizador se topa con alguna situación o malestar que le impide ser el yo anhelado, y en consecuencia se hunde en la desdicha.

La desgracia es el objeto y razón de su existencia. No quiere ser librado de ella, quiere ser él mismo en esta postura doliente, de esa manera desgraciada: “nuestro hombre quiere ser sí mismo odiando la existencia y buscando su propia desgracia”.⁹³

Esta desesperación también recibe el nombre de demoníaca por las rúbricas bajo las cuales cae, la de obstinación y la del desafío. Bajo la primera rúbrica hablamos de que el existente hace suya la manera sufriente de existir y *quiere* caprichosamente *ser sí mismo*; pero la alusión al apelativo de demoníaco se debe a la rúbrica desafiante, pues sugiere un existente ensimismado en una posición sufriente y, por ello, contradictorio a la fuerza para la cual fue planteado, es decir: la aspiración de ser un yo eterno. Digamos que espiritualiza un modo de ser opuesto a la verdad.

Ahora bien, para ahondar y hacer una recopilación de lo que significa ser un demoníaco en la obra en cuestión, decimos, en primer lugar, que esta posición representa la del desesperado que *quiere ser sí mismo*, pero en una actitud desafiante.

La desesperación en tanto enfermedad es manifestación de una aspiración espiritual, lo que hace de ella un malestar que coadyuva al existente en la conquista de su yo eterno.

Ser un yo implica ser transparente ante uno mismo y ante los demás, incluso de cara a las adversidades. Cuando esto no es así, debido a determinada dificultad, el existente retorna al terreno de lo ideal, espacio donde se puede olvidar y superar su pena y, posteriormente, recobrar la energía y retomar la decisión de querer ser. En el caso del demoníaco sucede algo peculiar, pues el existente no pone en suspenso sus penas, no da marcha atrás a este sufrimiento:

⁹³ *Ibidem*, p. 99.

Porque se ha convencido de que ese aguijón en la carne -ya sea mal real o algo que impulsado por su apasionamiento le atormenta tanto como un mal realmente existente- está tan profundamente clavado que le es imposible hacer abstracción del mismo, de suerte que lo llevará dentro, por así decirlo, por toda la eternidad.⁹⁴

De este modo, si la desesperación tiene como finalidad el encuentro con la verdad. El sufrimiento es un impedimento. El demoníaco se aferra al no ser que representa este dolor. El existente elige este no ser o situación doliente como su modo de ser; se hace sobre el no ser. Kierkegaard describe así el origen de lo demoníaco:

Un yo, que desesperadamente quiere ser sí mismo, está gimiendo bajo alguna calamidad dolorosa, hasta que al fin es ya imposible eliminarla o separarla de su yo concreto. Nuestro hombre arrojará cabalmente todo el fuego de su pasión sobre este tormento, que al fin no será más que una furia diabólica. Y así, todo definitivamente está perdido. Aunque el Dios del cielo y todos los ángeles viniesen a ofrecer su ayuda para sacarlo del apuro, nuestro hombre ya no la querría, porque era demasiado tarde.⁹⁵

Entonces, decimos que la desesperación demoníaca es una realización del individuo truncada en su fin, al dirigir la energía hacia la desgracia y mantenerse en ella.

Otro aspecto sobre el demoníaco es el ejercicio de interiorización que sugiere y que hace de él una posición: la del existente desgraciado. Este desesperado desarrolla un hermetismo frente a la verdad. Dentro de sí se encapsula en la contemplación de su desgracia y el modo sufriente en cómo elige estar. La idea que tenía de ser un yo eterno se niega, y el desesperado se aísla del mundo y de cualquier otro existente, mas si estos le resultan ocasión para recordar aquella aspiración espiritual:

Esta condición de oculto es algo espiritual y constituye uno de los medios más adecuados de asegurarse, a espaldas de la realidad, algo así como un cercado o un mundo exclusivamente para uno mismo, un mundo en el que el yo desesperado y sin reposar, como Tántalo, siempre esté ocupado con esa tarea de querer ser sí mismo.⁹⁶

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 94 y 95.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 99.

Si bien, este tipo de desesperación corresponde a la clasificación de *querer ser un yo*, no es una posición que consiga la categoría de ser un yo *delante de Dios*, por enmarcarse en la rúbrica del desafío: “Aquí lo que se pretende es robarle a Dios el pensamiento -en lo cual consiste la seriedad- de que Él nos mira, y en vez de esto el yo desesperado se contenta con mirarse a sí mismo, con el único propósito de prestar a todas sus empresas un interés y significado infinitos”.⁹⁷

Ser demoníaco representa una elección inversa a la realización del yo, pues se elige el dolor en vez de la verdad. Pero la elección del sufrimiento se transforma en un capricho, entonces, se pierde la magnitud real del dolor. El sufrimiento se torna abstracto, fuera de las proporciones del mundo y de los otros. En consecuencia, el existente se realiza de forma negativa, siempre en relación a su aspiración espiritual:

Supongamos que un autor cometiera una errata y que ésta llegara a tomar conciencia de que era una errata. Entre paréntesis digamos que en realidad quizá no fuera errata sino algo que mirándolo desde muy alto formaba parte integral de la obra íntegra. La cosa es que esa errata se declara en rebeldía contra el autor y movida por el odio le prohibía terminantemente que la corrigiese, diciéndole como en un loco desafío: ¡No, no quiero que se me tache, aquí estaré siempre como un testigo contra ti, como un testigo fehaciente de que eres un autor mediocre!⁹⁸

Finalmente decimos que esta desesperación se considera el grado más alto que puede encontrarse, pues a diferencia de la desesperación activa, la demoníaca elige de manera consciente el sufrimiento: “Cuanta más conciencia, tanto más intensa será la desesperación. Este fenómeno se puede verificar en todos los casos extremos y opuestos de la desesperación. La desesperación del diablo es la más intensa de todas, ya que el diablo es puro espíritu y por ello conciencia y transparencias absolutas”.⁹⁹

⁹⁷ *Ibidem*, p. 93 y 94.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 64.

Capítulo 3. Lo demoníaco en *Temor y Temblor*.

En este tercer capítulo, nos ocupamos del análisis de la obra *Temor y Temblor* (1843), texto donde aparece nuevamente una sección dedicada a nuestro foco de interés bajo la figura de la paradoja demoníaca. El acercamiento a ella exige comprender previamente la paradoja divina.

La presente obra comienza con un panegírico a Abraham, realizado por parte del autor danés, en boca de su seudónimo Johannes de Silentio, un no creyente, quien se dice admirado de las proezas de este personaje y asegura poder comprenderlas a la perfección, pero reconoce su incapacidad para llevarlas a cabo por falta de valor y energía: “No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo; ese movimiento me resulta imposible de ejecutar”.¹⁰⁰

El problema central de la obra se ubica en la convergencia de dos planos existenciales: el ético y el religioso, el primero se entiende como el ámbito donde las normas o consensos sociales rigen el actuar del particular o del existente individual. La ética es lo general. Toda acción se aprueba o desaprueba en virtud de lo general; sin ello no hay mediación. La ética también es el lugar de la razón, donde los pensamientos y sentires pueden ser expresados; es el lugar del diálogo. Por el lenguaje se posibilita la comprensión.

Por su parte, el ámbito religioso es el lugar donde el particular toma relevancia como tal, con independencia de la sociedad. Es el terreno de la fe entendida como una pasión que se conquista día con día. Tener fe significa confiar de manera ciega, sin la seguridad y tranquilidad que provee lo general, pues en el ámbito religioso, las razones y el lenguaje están ausentes. Los otros y la comunidad son instancias ajenas a lo religioso. Confiar en Dios es la única opción para afrontar las vicisitudes de la vida. Finalmente, decimos que el hermetismo es una nota del

¹⁰⁰ Søren Kierkegaard, *Temor y Temblor...*, p. 93.

particular en este ámbito. El silencio se convierte en la expresión que posibilita hacer suyo y llevar a cabo el mensaje o mandato divino.

Pero qué sucede si existe una convergencia de ámbitos, Kierkegaard plantea la cuestión sobre sí ¿El particular puede ser puesto como lo Absoluto frente a lo Absoluto? Es decir, cuando habla del *particular* debemos traer a la mente al existente visto como individuo. Ahora, cuando se alude a la frase “estar puesto como Absoluto frente al Absoluto”, indica dar un rango de validez a determinada instancia sin mediación, por ejemplo, al Particular. Recordemos que en la lógica hegeliana toda medicación se produce en virtud de lo general.

La ética responde a la pregunta de manera negativa pues está segura de que el particular carece de validez por ser particular, incluso considera esta posibilidad como una tentación o *Anfaegtelse*: “En la concepción ética de la vida, la tarea de Particular consiste en despojarse de su interioridad para expresarla en algo exterior”.¹⁰¹ No obstante, en el inicio del *Problema II*. *¿Existe un deber absoluto para con Dios?* Kierkegaard refiere que, tanto en el ámbito ético como en el religioso, los mandatos divinos y leyes sociales son nociones vinculadas al deber y, en uno u otro, el existente puede validar su actuar.

Como consecuencia de lo anterior, Kierkegaard presenta el caso de Abraham, como un ejemplo donde el particular es puesto como tal frente a lo Absoluto, sin que ello sugiera una tentación.

Para proseguir, conviene recordar el relato de este personaje bíblico: Abraham es un hombre hebreo a quien Dios le pide dejar la tierra de origen, mudarse a un lugar desconocido y, una vez establecido, le asegura que él será la simiente de una cuantiosa descendencia, tan numerosa como los astros del cielo. Frente a esta epifanía, Abraham elige creer, pese lo contradictorio que resulta dicho mensaje, pues su éxodo representa la pérdida de seguridades, además de saber que Sara su esposa ya tiene una avanzada edad. Tiempo después, una vez nacido su hijo Isaac, Dios vuelve a presentarse a Abraham con una nueva petición: ofrecer

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 140.

a su primogénito en sacrificio. Abraham vuelve a confiar y se encamina hacia el monte Moriah a cumplir la tarea solicitada. Ya en la mesa del sacrificio, justo antes de sacrificar a Isaac, un mensajero de Dios se interpone entre el puñal, que sujeta Abraham, y el primogénito. El milagro ha sucedido y Abraham ha recuperado a Isaac en esta vida.

Entonces, este relato representa un punto de quiebre para la ética, la cual considera que el individuo no puede estar por encima de lo general, mas, en el caso de Abraham, nos topamos con un actuar paradójico, pues al seguir un mandato divino se posiciona por encima de las normas morales y no incurre en filicidio, al contrario, Abraham está a punto de realizar un sacrificio.

El actuar de Abraham no se comprende, está más allá de las razones. Su actuar se justifica gracias a la fe, una categoría del espíritu que presupone el movimiento al infinito, el sacrificio de la razón y la firme convicción de que el objeto amado será recuperado en virtud del absurdo. Abraham es un caballero de la fe, pertenece al ámbito religioso, y en él la razón queda indefensa frente a lo irracional e incomprensible: “Abraham obra en virtud del absurdo,¹⁰² pues es absurdo que él como particular, se halle por encima de lo general”.¹⁰³

Debido a la fe, Abraham se expresa como particular frente al Absoluto y la relación de subordinación que tiene en tanto particular con respecto de la ética, queda suspendida. Es el actuar de Abraham la paradoja divina, una verdadera dificultad para el pensamiento que exige una justificación o una mediación en virtud de lo general.

Si se pudiera comprender Abraham sería un héroe trágico y, entonces, otros existentes harían empatía sobre su dolor y lo terrible de su carga. Pero al momento su hazaña dejaría de ser privada y portentosa. Mas Abraham carece de relación con lo general, que es la instancia por la cual puede darse a comprender.

¹⁰² No es idéntico a lo increíble, inesperado o imprevisto; aunque es incomprensión, ausencia de conjeturas humanas e inseguridad. Propiamente es un salto al vacío con plena confianza en Dios.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 124.

Ser caballero de la fe conlleva ciertas exigencias, en primer lugar ser fiel a la reserva del mensaje divino, el existente debe mantenerse hermético con respecto de los demás: “su vida es como un libro secuestrado por la divinidad que no puede convertirse en *publici juris*”¹⁰⁴ La consecuencia de este resguardo es enfrentar la gran soledad derivada de no poder comunicarse con otros, no porque se carezca de habla o lenguaje sino debido a lo incomprensible de la hazaña; si Abraham intentara expresarse en el ámbito general, sería considerado un insensato o falto de cordura:

Pero sabe también que por encima de esta esfera [lo general] serpentea una senda solitaria, una senda estrecha y escarpada; sabe lo terrible que es nacer en una soledad emplazada fuera del territorio de lo general, y caminar sin encontrarse nunca con nadie [...] Desde el punto de vista ético, está loco, y no conseguirá que nadie lo comprenda.¹⁰⁵

En segundo lugar, decimos que el caballero de la fe enfrenta una batalla interna entre su razón y la fe, la cual ha aceptado lidiar. Debe afrontar la pérdida del objeto de su amor, lo cual, en el caso de Abraham se refiere al sacrificio de Isaac y a asumir la no existencia de razón alguna para creer que ello pueda evitarse.

Kierkegaard nos habla de existentes que se detienen en este momento existencial, a los que califica como caballeros de la resignación infinita. *Grosso modo* estos existentes carecen de valor para abandonar las seguridades, cuando enfrentan dificultades para conservar el objeto de su amor y el mundo les muestra la imposibilidad de retenerlo, deciden dejarlo ir. No pueden ir más allá, pues el ámbito existencial al que pertenecen es lo general y son demasiado racionales. Sin embargo, para no perder del todo el objeto amado, concentran toda su energía e idealizan la pérdida, dígase bajo el concepto del amor verdadero, de la belleza u otro. Así, cuando el dolor o el sentimiento de pérdida viene a ellos, se consuelan en la abstracción generada de dicho amor, “La resignación infinita es como esa camisa que describe el cuento popular: el hilo está tejido entre lágrimas, la tela decolorada

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 141.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 149.

con lágrimas y la camisa cosida en lágrimas, pero por eso resulta ser mejor protección que el hierro o el acero”.¹⁰⁶

Pero, el caballero de la fe, no se detiene ahí. Si bien realiza el movimiento de la resignación infinita, tiene el coraje para dar el salto de la fe. Pese a que el mundo le evidencie la imposibilidad de obtener el objeto de su amor, pone su esperanza en este absurdo; sabe que por la fe obtendrá la promesa divina y no en la eternidad sino en esta vida. Así, con valentía y confianza espera en que la vejez le engendrará un hijo; y que el sacrificio de Isaac devendrá en una cuantiosa descendencia:

Abraham lleva a cabo dos movimientos: hace el movimiento de la resignación infinita renunciando a Isaac (lo que nadie comprende porque es una empresa privada), y a su vez –y en todo momento- lleva a cabo el movimiento de la fe: ese es su consuelo. Dice en consecuencia “Eso no habrá de suceder y, si llega a suceder, el Señor me dará, en virtud del absurdo, un nuevo Isaac.”¹⁰⁷

Con lo anterior, se ha expuesto en qué consiste la paradoja divina que da respuesta a la pregunta ¿Puede el particular ser puesto como Absoluto frente a lo Absoluto? A su vez, se han descrito los rasgos del existente que reside en el ámbito religioso y con ello queda constatado lo dicho al inicio de este análisis: la distancia entre comprender las hazañas de un caballero de la fe y el realizarlas.

Ahora conviene poner atención en el desarrollo que hace Kierkegaard acerca de una paradoja análoga a la divina, a la cual denomina demoníaca. Una exposición que se corresponde con el foco de interés del presente ensayo. Así, del mismo modo que se hizo con la paradoja divina, ahora el autor danés recurre a un relato, cargado de lenguaje figurativo, para acercarnos a esta paradoja. Enseguida se presenta una paráfrasis de la historia del tritón e Inés.

El tritón es un ser que posee una naturaleza pecaminosa cuyo origen no puede ser explicado, sólo digamos, que siempre ha sido así. Inés por su parte es una mujer inocente y bella. Sucede que cierto día, la joven se acerca a la bahía y con la intención de escuchar el silencio de las profundidades, posa su cuerpo sobre una roca, propiciando el encuentro entre ella y el mar. De entre las aguas, súbitamente

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 100.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 200.

aparece el tritón. ¡Cuál es la sorpresa! La joven Inés no se espanta. El tritón provoca en ella un sentimiento de confianza. Mas el desgraciado ser, acorde con su naturaleza, la abraza vigorosamente y se prepara para atiborrarla con su galantería, y así poder llevarla consigo a las profundidades del mar, donde puede retenerla como presa. La mirada inocente de Inés lo priva. El tritón detiene la embestida. Inés hizo que el tritón tomara conciencia de su profunda naturaleza;¹⁰⁸ de ser un existente desgraciado. Entonces, prefiere sacrificar el sentimiento hacia ella. Si habla es para acabar con las ilusiones de la joven. Finalmente, tritón se aleja sabiendo que ha perdido el objeto de su amor para hundirse con su silencio.

Para resaltar el concepto de lo demoníaco podemos seguir el curso dado en la paradoja divina. Lo primero será responder si en esta posición el individuo se presenta como Absoluto frente a lo Absoluto y enseguida describir las notas propias del demoníaco.

Abraham es un elegido de Dios y mediante la fe se colocó como particular por encima de lo general. El tritón, por su parte, es un ser pecador, que también cree, pero su naturaleza pecaminosa le hace suspender el vínculo con lo general: “Desde el punto de vista de la paradoja demoníaca, el Particular se encuentra ya en el pecado por encima de lo general, pues es una contradicción exigir su propia realización de aquel que carece de la *conditio sine qua non*”.¹⁰⁹

¿A qué nos referimos con la naturaleza pecaminosa del tritón? Si bien el autor, no abunda en el punto dentro de Temor y Temblor, podemos recordar lo dicho, en el *Capítulo 1. Lo demoníaco en el Concepto de la angustia*, acerca de cómo la ética en tanto ámbito de la idealidad excluye la noción de pecado dentro de su realización existencial. Para la ética el pecado es una noción inmediata o negativa, que comienza por ser anulada. Asumir el pecado en las categorías éticas induce a una contradicción, porque si el pecado es algo inherente al hombre, está imposibilitado para realizarse éticamente.

¹⁰⁸ “Las naturalezas de esta especie se encuentran ya desde el principio en la paradoja, y no son bajo ningún aspecto más imperfectas que las otras; lo que ocurre es que, o bien se hunden en la paradoja demoníaca, o bien se salvan en la paradoja divina” *Ibidem*, p. 188.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 99.

Por su existencia pecaminosa el tritón ha entrado en el ámbito religioso,¹¹⁰ pero ello no significa que llegue a realizarse de igual modo que el caballero de la fe, cuyos movimientos hemos descrito: se resigna de manera infinita ante la pérdida del objeto de su amor, y acto seguido recupera éste en virtud del absurdo. En la historia de tritón, se observa que él no recupera a Inés, sino que se hunde en su desgracia. Cree con firmeza que la desgracia es su condena y elige permanecer en ella.

Para el demoníaco la posibilidad de recuperar el objeto de su amor está latente, pero no quiere proclamar junto con Abraham: “Pese a todo, creo que obtendré el objeto de mi amor gracias al absurdo, pues para Dios nada hay imposible”¹¹¹ Neciamente cree que su desgracia le impide recuperar a Inés y reafirma esta convicción a cada instante. Esta negación del demoníaco es diferente a la resignación infinita, pues no se busca consuelo en la abstracción del objeto amado, sino que se acepta la pérdida, en una actitud dolorosa provocada por la reserva: “la miseria y la angustia de la paradoja residen precisamente en el silencio”.¹¹²

De alguna manera, el demoníaco no busca realizarse en el ámbito religioso, no quiere la victoria. Si Inés insistiera en acercarse a tritón para mostrarle su amor, él con toda determinación buscaría alejarla a como dé lugar. Pero este alejamiento es cuidadoso, sin revelar la pena que carga.

Es fundamental que el demoníaco confíe en su reserva, se mantenga en el secreto y el silencio, pues ello le permite ser fiel a la elección que ha tomado y le constituye como singular. De lo contrario, se vuelve manifiesto y entra en la ética bajo la figura de héroe trágico: “Habrá de tener entonces valor suficiente para librarse de todo espejismo acerca de su capacidad de hacer feliz a Inés con sus

¹¹⁰ “Auxiliado por lo demoníaco, el tritón podrá convertirse en Particular y, como tal, hallarse por encima de lo general. Del mismo modo que lo divino, lo demoníaco tiene la propiedad de hacer ingresar al particular en relación absoluta con ello” *Ibidem*, p. 176.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 111.

¹¹² *Ibidem*, p. 203.

artimañas; habrá de tener coraje -hablando en términos humanos- de frustrar las ilusiones de la muchacha”.¹¹³

Al igual que el caballero de la fe, el demoníaco sabe que el silencio es doloroso y también conoce el valor que representa, pues de él pende el desarrollo de la interioridad y el sostenerse en este estrato existencial.

Cuando Amor se separa de psique le dice: si guardas silencio, alumbrarás un niño-dios, pero sólo un ser humano si traicionas el secreto [...] Si trato de ir más allá [de la ética], me topo siempre con la paradoja, es decir, con lo divino y lo demoníaco, porque ambos son silencio. El silencio es el hechizo del demonio, y cuanto más se calla cuanto más peligroso es el demonio, pero el silencio es también la conciencia del encuentro del Particular con la divinidad.
114

Para Kierkegaard la paradoja demoníaca puede ser superada a través de dos caminos:

1. La realización en el plano ético. El demoníaco debe romper el silencio, expresar la causa de su tormento. Con ello, se vuelve manifiesto, entra al campo de la ética bajo la figura de héroe trágico. Entonces el existente recupera el objeto de su amor.
2. La realización en el plano religioso. El demoníaco mantiene la reserva, pero cree que tanto su tormento como su naturaleza desgraciada pueden ser superadas en virtud del absurdo. Sabe que para Dios todo es posible y entonces recupera el objeto de su amor.¹¹⁵

Lo anterior, revela que el demoníaco es una posición del existente que decide no realizarse, pues si Dios representa la verdad y el caballero de la fe es el existente que se realiza con base en la verdad, ser demoníaco significa mantenerse en el ámbito religioso con una relación negativa hacia la verdad.

¹¹³ *Ibidem*, p. 177.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 165.

¹¹⁵ “El tritón ha alcanzado la cumbre dialéctica. Si el arrepentimiento le redime de lo demoníaco, se le presentarán dos posibles caminos: o bien puede mantenerse apartado y permanecer en lo recóndito, pero sin confiar en su discreción, y en ese caso no entrará nunca como Particular en una relación absoluta con lo demoníaco, sino encontrará reposo en la contra-paradoja de que la divinidad salvará a Inés [...] o bien se puede salvar gracias a Inés” *Ibidem*, pp. 177 y 178.

En el caso del demoníaco la verdad se revela cuando al existente constantemente le aparece la posibilidad de recuperar por la fe el objeto de su amor. El demoníaco entonces debe mantenerse en su posición a través de la creencia firme en que la desgracia es la razón por la cual no podrá conseguirlo.

El pecado consiste en esa actitud de negación para con la realización; cada vez que se presenta la posibilidad, el demoníaco debe optar por mantenerse, a pesar de que ello sugiera más tormento, “Y, entonces, el tritón, se siente aún más desgraciado en su pasión, porque amaba a Inés con una multitud de pasiones y habrá de cargar ahora con una nueva culpa. Entonces interviene el elemento demoníaco del arrepentimiento y le explica que ese es precisamente su castigo, y que tanto mejor cuanto más le atormente”.¹¹⁶

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 175 y 176.

Capítulo 4. Lo demoníaco en *Sobre el Concepto de la Ironía*.

El análisis de lo demoníaco en esta obra parte de la pregunta ¿Es Sócrates el creador de la personalidad irónica? En el transcurso de esta indagación, la figura del *daimon* se presenta relacionada al concepto de la ironía, en especial por el paralelismo que guarda la estructura de la ironía socrática y las manifestaciones del *daimon*; ambas cargadas de negatividad.

Así, Kierkegaard en *Sobre el Concepto de la Ironía*,¹¹⁷ hace un recorrido por los diálogos de Jenofonte y Platón y por las obras de Aristófanes con la intención de rescatar notas sobre el modo de conversar del primer filósofo ateniense y de tener un acercamiento a la figura histórica de quien es considerado el fundador de la ironía¹¹⁸ o género irónico, “El concepto de la ironía hace su irrupción en el mundo precisamente con Sócrates”.¹¹⁹

La revisión inicia en los testimonios de Jenofonte, en los que Kierkegaard encuentra la descripción de un Sócrates cuyo conversar expresa de forma reiterada preocupación por la educación de sus conciudadanos, por la piedad y el resguardo de su memoria. En estos textos la forma del diálogo socrático es parecida a la empleada por los sofistas u oradores de la época, una herramienta efectiva para elaborar discursos ingeniosos y elocuentes con la capacidad de doblegar la voluntad de sus interlocutores.

El Sócrates de Jenofonte se halla carente de “*situación*”, es decir, de esa cualidad poética para transportar a los oyentes hacia la concepción de la idea;¹²⁰ y también adolece de “*oído para la réplica*”, en tanto su preguntar y responder, no abre el camino para que el interlocutor se adentre en sí mismo. Por lo anterior, el diálogo del Sócrates jenofónico es pragmático; se enfoca en resolver asuntos de la

¹¹⁷ Søren Kierkegaard, “Sobre el concepto de la ironía”...

¹¹⁸ “lo que los griegos llamaron ironía, que era precisamente la satisfacción irónica en la cual el individuo singular flotaba sobre el mundo y que precisamente comenzó a desarrollarse a medida que la idea de Estado fue desapareciendo, es decir, con Sócrates”. Los primeros diarios 1837-1838, Vol. II, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2013 (Colección papeles de Kierkegaard) Pap., II A 38.

¹¹⁹ Søren Kierkegaard, “Sobre el concepto de la ironía”, p. 95.

¹²⁰ La palabra idea introducida por Kierkegaard en el concepto de la ironía puede entenderse como contacto con un objeto eterno, dígase las ideas platónicas.

cotidianeidad mediante el empleo de un lenguaje concreto e inmediato, por lo que es incapaz de recrear la ironía: “Tenemos lo provechoso en lugar del bien, lo útil en lugar de lo bello, lo establecido en lugar de lo verdadero, lo lucrativo en lugar de lo simpatético, prosaísmo en lugar de verdad armónica”.¹²¹

Kierkegaard continúa la indagación del concepto de la ironía, ahora en los diálogos de Platón en los que, a primera vista, se encuentra con un Sócrates cuyo dialogar parece evidenciar elocuencia sofista; sin embargo, pronto descubre que este modo de conversar sí representa ocasión para vislumbrar la idea, ya que Platón reviste el discurso de Sócrates con la figura retórica de la ironía, un modo de expresión donde la afirmación del emisor acerca de algo, se hace en un sentido distinto al esperado por el interlocutor, Kierkegaard la define así: “En el discurso oratorio se da muy a menudo una figura que lleva el nombre de ironía y cuya característica es decir lo contrario de lo que se piensa”.¹²²

Para lograr lo anterior, Sócrates empleaba el método mayéutico, compuesto de una conversación guiada a través de enunciados interrogativos, con ello, conseguía reservar del mundo a sus interlocutores y les permitía un acercamiento con la idea. La mayéutica se convirtió en el medio para introducir lo negativo, es decir, mostrar aquello que al decirse se excluye. Kierkegaard ejemplifica lo negativo de la siguiente manera:

Hay un cuadro que representa la tumba de Napoleón. Dos grandes árboles proyectan su sombra sobre ella. En el cuadro no hay otra cosa que ver, y el observador inmediato no ve nada más que esto. Entre los dos árboles hay un espacio vacío; en cuanto el ojo sigue detenidamente el contorno que lo circunscribe, Napoleón mismo surge repentinamente de esa nada, y entonces es imposible que vuelva a desaparecer. El ojo que lo ha visto una vez, lo ve ahora y siempre con una necesidad casi angustiante. Así también sucede con la réplica socrática. Se oyen sus discursos tal como se ven los árboles, sus palabras significan tal como suenan, así como los árboles son árboles, no hay otra sílaba que haga ilusión a otra interpretación diferente, así como no hay otro trazo que designe a Napoleón. Y sin embargo, es ese espacio vacío, es esa nada lo que encierra lo más importante.¹²³

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Ibidem*, p. 274.

¹²³ *Ibidem*, p. 90.

En el siguiente fragmento de la Apología, se presenta una escena donde Sócrates pone en suspenso la noción de condena a muerte, a través de la mayéutica y su actitud irónica:¹²⁴

Quizá alguien diga: ¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir? A este yo, a mi vez, le diría palabras justas: No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo. De poco valor serían, según tu idea, cuantos semidioses en Troya y, especialmente, el hijo de Tetis, el cual, ante la idea de aceptar algo deshonroso, despreció el peligro hasta el punto de que, cuando, ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, dijo según creo, algo así como: Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente después de Héctor; él, tras oírlo, desdeñó a la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos, y dijo: Que muera yo en seguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que no quede yo aquí junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra. ¿Crees que pensó en la muerte y en el peligro?¹²⁵

Como se observa, el dialogar de Sócrates no tiene como fin la efectividad retórica. Pone en suspenso la lógica de la acusación jurada por Meleto, parece que sus afirmaciones son incoherentes con el asunto; sin embargo, ellas son una invitación para que su acusador y la audiencia puedan ir más allá del esquema jurídico griego, al reconocer que, si bien la condena es el castigo justo para los actos malos (lo concreto), también ella representa el cumplimiento de un vaticinio divino que libera del verdadero mal: la cobardía (lo abstracto). Pero Sócrates no entrega la idea, su mensaje sólo deja preguntas a los oyentes que pueden ser o no una ocasión para acceder a ella, en palabras del autor danés: “es también esencial del ironista no expresar jamás la idea como tal sino sólo indicarla de pasada, recoger con una mano lo que es dado con la otra”.¹²⁶

¹²⁴ “De manera general, la Apología entera se presta magníficamente a la consecución de un claro concepto de esta actividad irónica de Sócrates” *Ibidem*, p. 104.

¹²⁵ Platón, “Apología” en *Diálogos I*, Gredos, Barcelona, 2003, (Biblioteca de los Grandes Pensadores) Platón, 28b-28d.

¹²⁶ Søren Kierkegaard, “Sobre el concepto de la ironía”, pp. 113 y 114.

Kierkegaard distingue dos métodos: el hegeliano o especulativo, que pregunta con intención de respuesta e identifica la duda como el momento previo al contenido profundo o pleno, y el método irónico, que pregunta sin intención de responder limitándose a succionar el contenido aparente y en donde la duda es un fin en sí.

El método mayéutico de Sócrates se distancia del compromiso que sugiere superar la diferencia y llegar a la plenitud de la idea. Su interrogar sólo es medio de aniquilación del contenido existente que deja al interlocutor en el terreno de la nada, de la posibilidad, así alude el autor danés a dicho método: “Como Sansón, Sócrates abraza las columnas que sostienen el saber y hace que todo se derrumbe en la nada de la ignorancia”.¹²⁷

Una vez revisado el testimonio de Platón, el autor danés se dirige a los textos de Aristófanes, en cuya incursión, descubre una característica de la personalidad del filósofo ateniense no abordada en Jenofonte o Platón: lo cómico.

El hecho de que Aristófanes acuñe lo cómico a Sócrates permite un acercamiento fehaciente al carácter histórico del filósofo: “la concepción cómica, es un momento, y un momento en muchos aspectos infinitamente correctivo, en la visualización total de una personalidad o de una tendencia”.¹²⁸ Pero el rasgo más relevante es que, como sucede en el método mayéutico, la comicidad explícita en las actitudes de Sócrates evidencia negatividad, en el sentido referido: “Así pues, en lugar de la eterna plenitud de la idea, se atribuye a Sócrates el extremo ascetismo y la austeridad de una inmersión en sí mismo que jamás extrae nada de esa profundidad, una inmersión que, por más que descienda a los infiernos del alma [...], vuelve siempre con las manos vacías”.¹²⁹

En resumen, el anterior acercamiento a los testimonios muestra cómo Platón introduce la ironía en Sócrates al hacer acercamientos asintóticos a una respuesta o a la idea. Por su parte, en Jenofonte ese suspenso o posibilidad se satisface con

¹²⁷ *Ibidem*, p. 106.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 178.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 198.

el contenido de lo provechoso o lo útil y, finalmente, en Aristófanes, al igual que en Platón, la posibilidad queda manifiesta, pero no en forma de ironía sino de comicidad.

Una vez expuesta la noción de la ironía, Kierkegaard abre un espacio para abordar la propuesta central de este ensayo: lo demoníaco, cuyo abordaje lo inicia a partir de la caracterización hegeliana del mismo.¹³⁰

Conviene contextualizar, por nuestra cuenta, cuál era la estructura de la sociedad griega para proveer de mayor comprensión al significado y relevancia del *daimon* socrático. La *polis* griega se ordenaba a partir de instancias externas al individuo: las normas y costumbres vigentes regulaban los asuntos humanos,¹³¹ llámense sociales y familiares; la religión olímpica, consignada en los poemas homéricos y nómicos, justificaba las cuestiones relacionadas con *Κόσμος*, y el oráculo era el lugar a donde se acudía para resolver dilemas individuales de índole político o público. Las divinidades oficiales eran conocidas en su ser y funciones por los ciudadanos. Ellas se encargaban de delimitar y dotar de sentido la vida social y política. Dentro del espectro religioso se hallaban ciertos ritos privados, como las prácticas órficas, en los cuales se hallaba incrustado lo demoníaco, acerca del cual Reale y Antiseri refieren: “En el hombre se alberga un principio divino, un demonio (alma) que cae en un cuerpo debido a una culpa originaria. Este demonio no sólo preexiste al cuerpo, sino que no muere junto con el cuerpo y está destinado a reencarnarse en cuerpos sucesivos, a través de una serie de renacimientos, para expiar la culpa originaria.”¹³² Esta concepción de lo demoníaco describe la realidad del fenómeno en el mundo griego.

¹³⁰ Recordemos que la elaboración de *Sobre el Concepto de la Ironía* acontece en un momento en que Kierkegaard se halla fuertemente empapado de las nociones Hegeliana.

¹³¹ Kierkegaard considera sinónimos la díada estado-realidad. *Ibidem*, p. 203.

¹³² Giovanni Reale y Darío Antiseri, “Génesis Naturaleza y Desarrollo de la Filosofía Antigua” en *Historia del Pensamiento filosófico y científico*, Herder, Madrid, 1988, p. 22.

En este contexto, aparece el demonio de Sócrates,¹³³ una divinidad desconocida que le insta¹³⁴ a actuar y a ocuparse estrictamente de la vida privada. Peñalver describe así sus manifestaciones en Sócrates:

El *daimon* es, por lo pronto, una voz que interrumpe el discurso socrático; y la respuesta inmediata es la discreción espontánea de callarse, una manera externa de no-saber consciente; pero también un ponerse de nuevo a la escucha, aguzar la responsabilidad y receptividad de los signos, una disposición subrayada a la obediencia délfica.¹³⁵

El fenómeno demoníaco aparece en los testimonios de Platón y Jenofonte. Cuando se hace referencia a él se utilizan las frases: el demonio me indica algo, algo demoníaco o el demonio se me presenta.¹³⁶ En Platón el *daimon* tiene las funciones de alertar, prevenir o abstenerse de actuar; mientras que en Jenofonte se presenta como un agente que incita y ordena a obrar de un modo concreto.

Con respecto al demonio de Sócrates, el autor danés sugiere hacer mayor caso a Platón que a Jenofonte, por representarlo éste de forma trivial y arbitraria, mientras que Platón considera el fenómeno como negativo:

La causa de todo esto [del ejercicio de la política] es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco [...] Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita.¹³⁷

Aunque en Jenofonte también se percibe una actuación negativa del demonio de Sócrates, es una negatividad que se resuelve en un fin concreto, en este caso lo provechoso que significa pasar victoriosos a la memoria de la humanidad:

En efecto: [Hermógenes] contaba que, oyéndole tratar toda suerte de asuntos menos de su proceso, le dijo: -¿No deberías, Sócrates, pensar en tu defensa?; y que Sócrates le contestó: -¿Pero no te parece que me haya ocupado de ella toda mi vida. Y preguntándole Hermógenes de qué manera,

¹³³ También nombrado genio de Sócrates por el particular modo en cómo se le manifestaba: lo paralizaba y representa la causa de la *docta* ignorancia; de esa capacidad para abstraerse de lo externo y disponerse a la escucha del ser de las cosas. El genio de Sócrates designa esa capacidad para encerrarse en sí mismo, limitarse a sí mismo como un signo de interioridad.

¹³⁴ Situación que a Kierkegaard le parece polémica, pues basado en los testimonios de Platón observa que las funciones del *daimon*, no son la incitación o el llevar a actuar sino el prevenir. Es un fenómeno negativo, no positivo.

¹³⁵ Patricio Peñalver Gómez, "El demonio de Sócrates...", p. 247.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 257-264.

¹³⁷ Platón, 31d.

respondió: -Viviendo sin cometer injusticia alguna; medio éste a mis ojos el mejor para preparar mi defensa. Mas habiéndole replicado Hermógenes: - Pero ¿no ves que los tribunales de Atenas según como haya sido la defensa, han hecho perecer frecuentemente a inocentes [...] –Pero por Júpiter, contestó Sócrates, dos veces he intentado preparar una apología, más mi demonio se ha opuesto [...] ¿Por qué sorprenderte si la divinidad juzga que me es ya provechoso dejar la vida en estos momentos? [...] Porque noto muy bien, y es en verdad dulce pensamiento, que he vivido toda mi vida en piedad y justicia de manera que, admirándome por ello de mí mismo, he descubierto que mis habituales tenían de mí la misma opinión; pero si continúo progresando en edad, sé muy bien que tendré que pagar el tributo a la vejez [...] Y pudiera ser, continúo diciendo, que el Dios me conceda por benevolencia suya, como don especial, dar fin a mi vida no solamente en el momento más oportuno, sino de manera menos penosa.¹³⁸

Para Hegel el *daimon* socrático es un fermento de la conciencia individual. Un oráculo subjetivo que invita a actuar en cierto sentido, pero que es ajeno al individuo. Es una instancia intermedia entre la exterioridad del oráculo y la interioridad de la libertad.¹³⁹

Al respecto, Kierkegaard señala que la definición de *daimon* como indeterminación de la conciencia lleva a Hegel a considerar justa la condena dada a Sócrates, en tanto, violentó los fundamentos del estado griego al invitar a sus conciudadanos a migrar hacia la libertad subjetiva: “Sócrates puso al sujeto como lo decisivo frente al Estado y frente a las costumbres, haciéndose de sí mismo, por tanto, un oráculo en sentido griego. Decía poseer un δαίμωνιον que le aconsejaba lo que debía hacer y le revelaba lo que era provechoso para sus amigos”.¹⁴⁰

Lo demoníaco desde la óptica hegeliana significa hacer una lectura ceñida a los textos de Jenofonte, los cuales desproveen de un rasgo esencial a Sócrates: la ironía. Con ello se quita abstracción; se hace titubear a Sócrates y carecer de profundidad. En la siguiente cita de Hegel de la *Introducción a la Historia de la*

¹³⁸ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates...*, pp. 243 y 244.

¹³⁹ Søren Kierkegaard, “Sobre el concepto de la ironía”, p. 206.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 205.

Filosofía,¹⁴¹ se resalta a un Sócrates que actúa de manera contradictoria sin sugerir que ello detone en ironía:

En el mundo griego esta lucha contra la forma religiosa de representación tuvo lugar ya en una época muy temprana. Vemos ya que Jenófanes ataca de la manera más violenta las representaciones de la religión popular griega; y más tarde vemos hacerse más rigurosa esta contradicción (oposición), al aparecer los filósofos que niegan expresamente los dioses y, además, lo divino en la religión popular. Sócrates fue acusado de haber introducido nuevos dioses. Verdaderamente su *daimonion* y, en general, el principio de su sistema era opuesto a la forma de representación religiosa y moral de los griegos; pero, sin embargo, ha seguido la costumbre general de la religión popular, y nosotros sabemos que al morir mandó sacrificar un gallo a Esculapio.¹⁴²

Seguir a Hegel en una lectura de lo demoníaco aprisiona el concepto bajo la categoría de enajenación de la conciencia. Tenemos un Sócrates que condiciona sus decisiones a una instancia externa a él. Además, se asume un actuar inconsciente. Por lo anterior, el método especulativo ve en Sócrates un momento previo a la plenitud de la idea, el de la conciencia subjetiva.

Por su parte, Kierkegaard considera a Platón como la fuente prioritaria para comprender lo demoníaco, pues su testimonio da cuenta de la negatividad en su correcta significación, a través del carácter irónico de Sócrates manifiesto en el método mayéutico.

Lo demoníaco se manifiesta como ironía, tiene la idea como límite y lleva a la reserva al individuo. Este fenómeno no es un momento incipiente, es una posición frente a la vida y es decisivo, en palabras del autor danés

No se tiene en cuenta que en la vida no se da jamás una posición tan ideal como la del sistema; no se tiene en cuenta que la ironía, como cualquier otra posición de la vida tiene sus tribulaciones, sus luchas, sus recaídas, sus victorias [...] De lo que se trata aquí es de una vida puramente personal con la que nada tiene que ver la ciencia.¹⁴³

¹⁴¹ George Hegel, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Albor, <https://creandopueblo.files.wordpress.com/2011/09/hegel-introduccioc81n-a-la-historia-de-la-filosoficc81a.pdf> Consultado 14/VI/ 2017.

¹⁴² *Ibidem*, p. 118 y 119

¹⁴³ Søren Kierkegaard, "Sobre el concepto de la ironía" pp. 208 y 209.

Ahora bien, ¿Cuál es la vinculación entre lo demoníaco y la ironía? Para dar respuesta a esta pregunta, Kierkegaard hace un análisis de la acusación jurada de Meleto,¹⁴⁴ en sus dos enunciados: haber introducido divinidades nuevas o cometer impiedad y haber corrompido a la juventud ateniense. De forma textual, la primera parte de la acusación, predica del actuar de Sócrates: “no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree sino en otras divinidades nuevas”¹⁴⁵ de lo cual, destaca la relación de rechazo del filósofo ateniense hacia la religión pública que, si bien no lo convierte en ateo, sí lo hace un filósofo negativo frente a lo establecido. Como se dijo al inicio, esta posición frente a la *polis* griega derivó en una vida dedicada a cuestionar responsabilidades, autoridades e incluso dioses; actitud que da paso a la segunda parte de la acusación: Sócrates corrompe a los jóvenes.

Para identificar el fenómeno de lo demoníaco a partir de estas acusaciones, primeramente, debemos reconocer que la vida de Sócrates sucede en relación estrecha con su *daimon*. En el mundo griego esta figura era conocida y sus manifestaciones eran a través de instrucciones claras que prevenían o incitaban a actuar. Sin embargo, las epifanías del *daimon* socrático apuntaban a algo distinto. No expresaba mensajes a modo de orden, más bien, se hacían oír a la manera del instinto, con un mensaje impronunciado, carente de predicados, sin vocalización y cuyo efecto era alertar. El demonio se expresa de forma abstracta, negando lo establecido.

El *daimon* socrático se subleva a lo religiosamente aceptado por la sociedad griega. Aunque, Sócrates no se asumía impío sino depositario de lo divino. Cabe recordar en su defensa contra la corrupción de jóvenes, cómo justificó su peculiar dialogar con jóvenes, viejos y sabios a partir del vaticinio expresado a Querofonte por el oráculo, que decía de Sócrates ser el hombre más sabio de la Hélade.

Este mensaje divino fue desconcertante para Sócrates, de manera que decide tomar el camino de la duda, pues si él no sabe a qué conocimiento se refiere el dios, entonces, es ignorante. Como señala Kierkegaard, el filósofo ateniense hace

¹⁴⁴ “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree sino en otras divinidades nuevas” Apología, 24c.

¹⁴⁵ Platón, 24c.

suya la conocida sentencia de Delfos: *γνώθι σαυτόν* (conócete a ti mismo), para ir en búsqueda de una posible verdad o idea. El enunciado afín a la ignorancia es la pregunta, de allí que Sócrates, empleé el método mayéutico:

El principio conócete a ti mismo, por tanto, es del todo congruente con la ignorancia descrita. La razón por la que pudo contentarse con esta posición negativa es la misma que la de antes, es decir, que el interés y la tarea de su vida consistían en hacer valer esa negatividad frente a cada hombre particular, no de manera especulativa, pues en ese caso podría haber ido más allá, sino de manera práctica. Por eso sometía a los individuos a su bomba de aire dialéctica, quitándoles el aire de la atmósfera que estaba habituados a respirar y abandonándolos. Para ellos, estaba todo perdido, a menos que fueran capaces de respirar en el éter. Sócrates por su parte, no se preocupaba ya de ellos, sino que corría a nuevos experimentos.¹⁴⁶

La ignorancia es compatible con la ironía como posición de vida; ambas establecen una relación negativa con el mundo. Entonces, su vida itinerante fue enfocada a dialogar de un modo distinto e incomprensible para sus conciudadanos. No buscaba resolver, entender o convencer sino cuestionar, tambalear y hacer dudar. Este diálogo era el medio para transgredir lo socialmente establecido, en busca de nuevas verdades. La ironía se lo permitió, pues su dialogar no concluía con nuevas verdades, no era el propósito de Sócrates.

[...] una oposición nueva y como tal absolutamente polémica con respecto del antiguo helenismo, y una posición que, además, está siempre suprimiéndose a sí misma; es una nada que todo lo consume y un algo que nunca llega a captarse, que es y a la vez no es; claro que, en su raíz más profunda, es un poco cómico. Pues así como la ironía triunfa sobre todas las cosas al ver la discrepancia entre éstas y la idea, así también se somete a sí misma, pues va siempre más allá de sí misma, y no obstante permanece en sí misma.¹⁴⁷

Sócrates se relacionó con el mundo de manera negativa: hacia el interior, encerrándose en sí mismo para no ir más allá y, hacia el exterior, liberándose de todo contenido, incluso de los individuos mismos; por ello, su relación con sus conciudadanos era superficial y momentánea “Su postura era, en definitiva, demasiado aisladamente personal y las relaciones que entablaba carecían de

¹⁴⁶ Søren Kierkegaard, “Sobre el concepto de la ironía”, p. 218.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 180.

estrechez suficiente como para llegar a ser algo más que un roce alusivo. Estaba irónicamente por encima de toda relación”.¹⁴⁸

La misma actitud irónica fue dirigida hacia los jóvenes. Sócrates no tenía un interés hacia ellos, más allá de cuestionarles y hacer tambalear sus verdades. Pero ellos eran candidatos idóneos para recibir su ironía, pues el jovial interés por desafiar lo establecido los llevaba a acercarse al filósofo ateniense, sin saber que éste no brindaría una palabra alentadora, un mensaje claro o un discurso elocuente para lograr sus fines:

Nadie mejor que el joven gozaba de esa alegría, pero Sócrates estaba allí como el observador irónico que gozaba de la sorpresa de aquél. Claro que serrar la base de los árboles solía demandar un largo trabajo. En esto Sócrates era incansable. Sin embargo, una vez cumplida su labor, la relación terminaba en ese mismo instante.¹⁴⁹

Así, dado que Sócrates se expresaba de manera negativa desconoció la segunda acusación, al no haber enunciado afirmativo o recomendación explícita de parte del filósofo hacia los jóvenes.

Finalmente, coherente con su posición, ante la resolución del juicio, Sócrates distrae la atención sobre la pena que le sobreviene o sobre las acciones a realizar para revertir la decisión de los jueces. El punto que ocupa su defensa es el evitar que entre su esposa Jantipa a interrumpir su disertación, así como, la escasa mayoría por la que resultó no absuelto:

En cierta medida, el Estado no existe para él, y repara solamente en los números. No parece haber presentido que una determinación cuantitativa puede convertirse en cualitativa [...] Aquí vemos, una vez más, de qué manera la ironía hace que Sócrates subestime todas las determinaciones objetivas de su vida [...] Se advierte aquí con claridad la concepción completamente negativa del Estado.¹⁵⁰

Ahora bien, en el intento de hacer algunas consideraciones de lo demoníaco a partir de lo revisado en *Sobre el concepto de la ironía*,¹⁵¹ como primera nota

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 221.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 228.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 231.

¹⁵¹ Søren Kierkegaard, “Sobre el concepto de la ironía”... ..

podemos decir que lo demoníaco es el calificativo que se predica de las manifestaciones del *daimon* en Sócrates.

Este *daimon*, como se ha dicho, tiene como principal función el alertar a Sócrates; nunca incitarlo a hacer algo de manera positiva. De ello se afirma que el *daimon* es negatividad. ¿Qué produce la negatividad en Sócrates? Un estado de suspenso, de abstracción de lo externo que le lleva a encontrarse consigo mismo.

El *daimon* hace que Sócrates se reserve y establezca una interioridad novedosa en oposición a la exterioridad que supone relacionarse con los dioses olímpicos. Lo peculiar, de esta interioridad es que está vacía o carente de contenido, porque el *daimon* se expresa de un modo impronunciable, sin vocalización, a la manera de un instinto.

Hegel ve en lo demoníaco el estado intermedio entre la libertad abstracta y la conciencia subjetiva, porque lo considera un momento dentro del desarrollo de la conciencia. Para Kierkegaard, lo demoníaco está fuera de esta lógica, es una posición espiritual o del existente y, como tal, no está destinada a superarse: “Lo demoníaco era suficiente para Sócrates, con eso le bastaba; y si bien ésta es una determinación de la personalidad, Sócrates vuelve a aparecer aquí como alguien que va a saltar hacia alguna parte, pero que salta a cada instante no ya hacia otra cosa, sino hacia un costado y de vuelta a sí mismo”.¹⁵²

Por lo anterior, inferimos que lo demoníaco es una posición que mantiene al existente en la indeterminación, en la nada, estupefacto en la sola posibilidad. Sócrates está impedido para realizarse o concretarse, su existencia es abstracta y no logra tener una subjetividad,

Es cierto que la posición de Sócrates, como antes vimos, era en diversos aspectos la de la subjetividad, pero de manera que tal subjetividad no se revelaba en toda su riqueza, que la idea seguía siendo límite a partir del cual Sócrates retornaba a sí mismo con irónica suficiencia.¹⁵³

¹⁵² *Ibidem*, p.208.

¹⁵³ *Ibidem*, p.208.

Este ser demoníaco que permea a Sócrates, hacia el exterior se manifiesta también de manera negativa, de allí que, en los diálogos platónicos, Sócrates se exprese a través del método mayéutico, por ser la pregunta una herramienta dialógica para generar negatividad. La pregunta cuestiona el contenido, lo pone en suspenso, sin ofrecer algo a cambio. Lo demoníaco de Sócrates cumple su función cuando logra el desconcierto y el vacío de verdades en sus interlocutores.

La negatividad expresada en los diálogos platónicos a través del arte de preguntar permite a Kierkegaard reconocer en Sócrates una personalidad irónica, es decir, un existente cuyo diálogo se caracteriza por ser sugerente, por conducir a sus interlocutores más allá de lo establecido, dígase normas y prácticas sociales, pero sin entregar algo a cambio. La actitud irónica representa sólo una ocasión para que otros existentes lleguen a la posibilidad, es un eco de lo demoníaco que habita en Sócrates.

Conclusiones

Con base en el análisis del fenómeno de lo demoníaco en los apartados anteriores y en un esfuerzo por generar una interpretación coherente de este foco de interés, trazamos las siguientes ideas.

Como primer punto, es evidente la relevancia del fenómeno en la obra de Kierkegaard y justo por ser él un incansable y vehemente escritor de la subjetividad, resulta pertinente preguntarnos ¿Por qué hace objeto de estudio a lo demoníaco? ¿Qué significación o vínculo guarda este fenómeno con la existencia? Para dar respuesta a estas interrogantes, consideramos el texto *El concepto de la angustia*, como punto de partida para iniciar el armado argumentativo dado que en esta obra ofrece el tratamiento más amplio sobre lo demoníaco, así como un acercamiento ontológico a la noción de libertad.

Kierkegaard considera que el hombre no tiene una naturaleza definida, la existencia es posibilidad y las elecciones definen nuestro ser de un modo u otro. Los relatos populares, la literatura y los mitos son apreciados por el autor como un recurso para transmitir mensajes graves, en este caso, la narración bíblica del Adán le pareció oportuna para adentrarse en la condición humana. El primer hombre en el Edén es un ser inocente y vacío en el que anida la posibilidad y, por ello, la inocencia es angustia. Cuando Adán elige faltar a la prohibición divina, el efecto es positivo ya que consigue reposo momentáneo y solidez, se hace libre y también, culpable. Del mismo modo, todo hombre con la primera elección salta de la posibilidad a la realidad de la libertad y contrae la responsabilidad que conlleva el acto de elegir.

Esta libertad es problemática para el existente porque al tomar una decisión siempre existe el riesgo de no estar conforme con los resultados o porque se presentan dudas: ¿Elegí bien? ¿Hice lo correcto?

La primera elección no significa *de facto* estar realizado. El existente sigue siendo un ser angustiado de sus decisiones, un ser que busca el reposo, entonces es necesaria la formación en la posibilidad, un camino áspero en el que el existente

debe ir reconociendo las elecciones y sus consecuencias como propias, para alcanzar una subjetividad o transparencia en su ser.

Un existente formado sabe responder a interrogantes sobre ¿quién es? y ¿Qué busca? pues se ha conquistado a sí mismo, y hay correspondencia entre su ser y decir. Sin embargo, en la *Enfermedad mortal* Kierkegaard ofrece un diagnóstico desalentador: la humanidad se halla despreocupada de la aspiración espiritual y en su mayoría vive la vida de forma superficial sin responsabilizarse del propio actuar. Los existentes expresan no saber quiénes son, no les interesa conocerse o simplemente desean ser otro; posiciones que les mantienen intranquilos, con desasosiego y frustración.

La enfermedad mortal es la desesperación, un síntoma que bien entendido representa un reclamo del propio yo. El malestar puede englobarse en dos rúbricas: aquéllos que no quieren ser un yo y aquéllos que desesperadamente quieren serlo. En el caso de los últimos desesperados, la enfermedad está más cerca de combatirse y, para ello, es necesario fundamentar la existencia en Dios. Conviene recordar el valor que Kierkegaard otorga a las verdades de fe sobre las científicas, por el hecho de que sólo las primeras impactan en los individuos y los llevan a la acción, por ende, fundamentar la existencia en Dios significa batallar por tener una subjetividad.

Si la historia nos dice que Sócrates fue el tábano de su época, quien despertaba en sus compatriotas la duda e inquietud por la verdad universal, Kierkegaard es el tábano de la Modernidad, encargado de inquietar las vidas de quienes no se preocupan por encontrar su verdad particular. Entonces, combatir la desesperación requerirá, en un primer momento, la toma de conciencia de la enfermedad mortal y, en un segundo momento, formarse en la libertad para conseguir ser un yo, es decir, una relación que se relaciona consigo.

La ausencia de búsqueda de la verdad particular es un mal universal que incide en los diversos estadios existenciales, dígame el estético o ético, incluso abraza el estadio religioso, caracterizado por ser el espacio de la subjetividad por antonomasia. Por ello Kierkegaard en *Temor y Temblor*, recupera la noción de duda

como un recurso para quebrantar la superficialidad de la existencia y para denunciar a quienes en su época dicen ser hombres de fe, una etiqueta -a su parecer- sólo de nombre, pues su cristianismo no los lleva a problematizar o cuestionar la vida para encontrar la propia verdad. La fe que profesan es acomodaticia a sus deseos y asuntos públicos, es una fe burguesa.

Es este el contexto que nos da pauta para entender el fenómeno de lo demoníaco de conjunto y el que autoriza a Kierkegaard para hacer una de sus sentencias más severas y generales contra la falta de subjetividad, al afirmar que toda existencia es demoníaca cuando hay incoherencia entre el actuar y el decir o cuando la verdad no se comunica a través de lo que elegimos.

La libertad en sentido estricto significa realizarse y desde el plano epistemológico, la libertad es la verdad. La verdad del individuo se configura por sus elecciones toda vez que acción equivale a elección. Si la verdad se actúa, entonces tiene existencia. Ahora, la verdad ofrece certeza al individuo porque lo lleva a actuar. Las elecciones proveen al individuo conocimiento de sí mismo, intimidad. Cuando hay intimidad también hay transparencia. La transparencia habla de ser un yo, una relación que se relaciona consigo mismo, *ergo* la intimidad y certeza son la subjetividad.

Ahora bien, en principio se dijo que lo demoníaco es una posición opuesta a la subjetividad y si bien esto es cierto, conviene profundizar. Es un hecho que el fenómeno presenta una pluralidad de formas dado que hablamos de existentes y el modo en que cada uno se realiza. Las obras analizadas en este trabajo nos ofrecen una serie de líneas y afirmaciones que permiten hacer una justa interpretación de lo demoníaco y distinguirlo de otros modos de existencia, dígame aquellos en los que el individuo simplemente es inconsciente de su aspiración a ser espíritu o en los que subsume una lectura de la dialéctica existencial bajo la terminología de los estadios a saber: el seductor en la estética, el hombre justo o casado en la ética, y el caballero de la fe en lo religioso.

Las rúbricas de lo demoníaco ofrecidas en los textos aquí trabajados fueron: la angustia ante el bien, la desesperación desafiante, la paradoja demoníaca y la ironía

socrática. De ellas encontramos como puntos de convergencia los siguientes caracteres:

- a) Lo demoníaco es lo negativo. Esta nota es propia de los existentes que se mantienen en la abstracción e indeterminación. Vemos que el *daimon* socrático es negativo al expresarse como una alerta, sin un mensaje claro. Sócrates se reviste de lo demoníaco con el método mayéutico. En la angustia ante el bien lo negativo se relaciona con lo vacío, en tanto representa ausencia de contenido. En la desesperación desafiante el existente es consciente de su aspiración a ser un yo y es ella el elemento con el cual mantiene oposición; constantemente tiene que elegir no ser un yo, pese a la desesperación que ello le produce. En la paradoja demoníaca, el existente reconoce que la fe le puede otorgar la salvación, más se empeña en el dolor, en el sufrimiento, del cual hace su coraza y, mediante este absurdo, se hunde en su dolor.
- b) Lo demoníaco es lo reservado. Este rasgo se refiere al existente que evita la comunicación con la verdad, que no elige o no actúa. También se comprende como lo mudo, es decir, evitar el lenguaje que es expresión de la verdad o del ser del individuo. La angustia ante el bien representa un signo de intimidad cuando se reserva. En dicho atisbo el existente se mira a sí mismo, sin embargo, el hecho de no comunicarse con el exterior lo torna demoníaco. Lo súbito es la reserva porque el existente sólo se manifiesta de manera espontánea y fugaz, sin conseguir con ello intimidad. En la paradoja demoníaca, el silencio acompaña al existente que no quiere manifestar su sufrimiento, por lo cual pudiera ser liberado. El *daimon* socrático se manifiesta a la manera del instinto sin vocalización pues él es principio de negatividad, de contradicción de la realidad establecida. En la desesperación desafiante la reserva aparece por el alejamiento del individuo ante la posibilidad de elegirse a sí mismo.
- c) Lo demoníaco es una posición desafiante. Es característico del desafío manifestarse cada vez que aparece la verdad o posibilidad de realización. Esta característica nos habla de una oposición a la posibilidad de realizarse

en la verdad. La aspiración espiritual se acalla con el dolor, en el cual se empecina el existente, así el tritón sufre por su naturaleza pecaminosa y no quiere manifestarse, se aferra a su dolor. El desesperado que no ha conseguido la realización de su yo, condensa su energía en el malestar que le impide hacerlo y no quiere mirar hacia otro lado, se resguarda en la indeterminación. Cuando se hace la primera elección o se toma conciencia de la libertad, la posibilidad de elegir por parte del existente pende de su voluntad, entonces en la angustia ante el bien, se busca permanecer en la sola posibilidad y evitar la verdad o concreción de su existencia, pese a la angustia vivida. Finalmente, la ironía socrática es el recurso por el cual, Sócrates se aleja de la realidad, rivaliza con ella. Es esta posición donde debe mantenerse, de allí que su expresión sea el arte de interrogar con la única intención de vaciar la realidad.

A la luz de las anteriores características, aparece ese matiz o peculiaridad propia de lo demoníaco: ser una posición negativa del existente ante el llamado a la realización, la cual se manifiesta por elegir la indeterminación de forma decisiva y repetitiva. Pese al sin sentido que parece denotar la anterior afirmación, podemos reconocer que la posición en cuestión muestra la diversidad de modos como puede concretarse la existencia, incluso éste donde no se busca la concreción.

Entonces, ¿qué significa elegir la indeterminación? Recordemos una afirmación hecha anteriormente: elección significa acción. Elegir implica concretarse, piénsese en decidir moverse de un lugar a otro, estudiar esto o aquello, amar u odiar a alguien o no acudir a un compromiso. El solo hecho de cavilar la acción a emprender no es una elección porque ella no es un acto de pensamiento. Elegir es establecer un vínculo con la realidad, con otros; es un expresarse en la realidad.

Si la elección es una acción social, vinculada a otro u otros, que tiene un carácter ontológico, lo demoníaco como no elección significa mantenerse mudo ante los otros y situado en la abstracción.

Si tradicionalmente entendemos que el cúmulo de las elecciones posicionan al existente bajo alguno de los estadios existenciales, entonces ¿lo demoníaco se

inscribe fuera de la dialéctica existencial kierkegaardiana? La primera respuesta que podemos ofrecer es una negativa, por el hecho de que los existentes, como tal, son seres situados y por lo mismo, seres que eligen.

La dilatación o elasticidad de la libertad es un tema grave para el autor danés porque la libertad se entiende como posibilidad de elección o concreción, pero llevada al extremo puede ser una posibilidad infinitamente abierta, al menos en el plano de la abstracción (como sucede con Adán). Pronto Kierkegaard deja ver una preocupación: hay existentes que prefieren dilatar la libertad y se mantienen en la indeterminación. En sus textos el primer caso aparece en Sócrates, quien tiene una existencia completamente negativa, ajena a los modos de ser de su época. El *daimón* es la causa de esta negatividad, una entidad que le alerta a mantenerse en el camino de la indeterminación haciéndose oír a la manera del instinto. En la historia de la filosofía esta entidad divina ha sido vista como el motor que llevó a Sócrates a la búsqueda de la verdad, pero Kierkegaard piensa algo distinto: los diálogos platónicos le muestran que Sócrates, como un personaje, se detenía, se contentaba y se esforzaba por mantenerse en el terreno de la abstracción. De Sócrates no podemos decir qué deseaba, qué sabía o cuál fue la verdad que encontró. Lo que sí sabemos es que su saber consistía en un no saber o *docta ignorantia* y su actividad en un preguntar vacío, es decir, que no espera respuesta o busca llevar a la incertidumbre.

Sócrates se halla en una posición demoníaca. Volviendo a lo histórico, se dice que su conversar es ocasión para acercar asintóticamente a la verdad a sus oyentes o discípulos, mas, en todo momento, tenemos a un filósofo que con su mayéutica deja a todos en el desconcierto y desvinculados de la realidad. Al terminar su actividad, sólo venía el silencio por parte del maestro. Dicho esto, ¿Podemos saber a qué plano existencial pertenece Sócrates?

Recordemos *grosso modo* los rasgos de las elecciones en los estadios existenciales. Existir de manera estética supone ceñirse a la búsqueda y cumplimiento de necesidades particulares e inmediatas. Este ámbito es el espacio donde el existente está al acecho del placer, sea a partir de un semejante o de un

objeto. Quien deambula en lo estético experimenta con frecuencia frustración debido a la espontaneidad y variedad de sus elecciones; situación que le impide la conquista de un yo determinado. Por su parte, vivir en el estadio ético significa tomar decisiones en común, es el lugar de la mediación, donde el actuar del existente no es válido por sí mismo sino en virtud de lo general, llámense normas, leyes, costumbres o creencias. La ética provee de seguridad y cuando se elige, las razones acompañan la deliberación. Si se llega a faltar a lo general, la comprensión de otros aminora la angustia y el recurso del arrepentimiento permite la reivindicación. El existente ético está en posibilidad de formar un yo o una personalidad. Finalmente, el estadio religioso es el espacio de las elecciones solitarias y angustiantes, donde se emprende el camino de la fe, en silencio y soledad; una fe que enfrenta al absurdo, a la ausencia de seguridades, y por la cual se establece una relación directa con Dios. Moverse en este plano es una hazaña terrible por la falta de criterios externos desde los cuales juzgar la bondad o maldad de los propios actos; no hay leyes, ni los demás pueden comprender las elecciones de fe. Por lo anterior, quien logra hacer sus elecciones en este ámbito pone en suspenso la ética para conquistar su subjetividad.

La clasificación de los estadios existenciales está ligada al tipo de elecciones que se toman, a su finalidad: estética, ética o religiosa. Pero cuando hablamos de los existentes y de los estadios, suponemos que vivir en ellos significa realizarse, vivir con verdad y sin reservas.

La vivencia en los estadios existenciales no apela necesariamente a un yo, los existentes pueden tomar elecciones de orden ético y ser inconscientes de ellas (comprometerse en matrimonio por presión o por emoción) o saberse éticos, pero estar inconformes con las consecuencias de este plano. Para todos ellos, la propuesta es la formación en la posibilidad.

No obstante, hay existentes como Sócrates que se rehúsan a elegir y deciden navegar por los infinitos caminos de la posibilidad. Si esto sucede y aparece la reserva, probablemente estamos frente a una posición demoníaca, la cual también

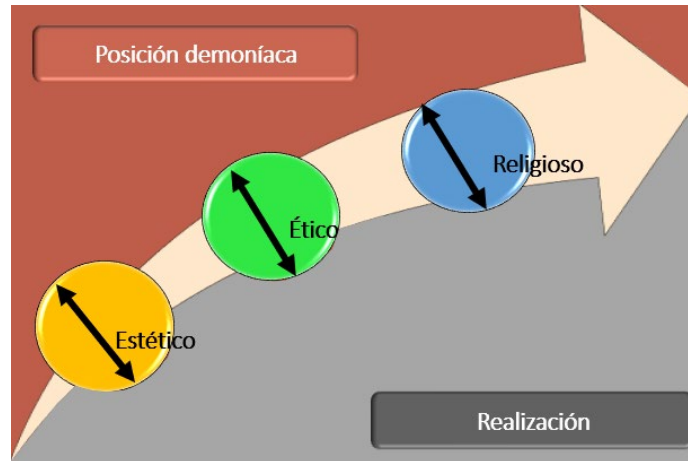
puede encontrarse en la caracterización por estadios acuñado a la dialéctica existencial kierkegaardiana.

De forma clásica, los estadios aluden a un avanzar ascendente desde el estadio estético, al ético y de allí al religioso, donde avanzar significa profundizar en la subjetividad o transparencia de sí mismo. Si bien ello es cierto, también la dialéctica tiene una dimensión horizontal en la cual, están los existentes en su vivencia cotidiana: inconscientes de sí mismos, combatiendo por formar una personalidad acorde al objeto amado. En este marco, encontramos un tipo de reserva que lleva al distanciamiento ontológico y posibilita el salto de la cualidad entre estadios existenciales, y también se halla otra reserva cuya finalidad es guardarse en sí mismo y no transparentarse.

El fenómeno del que participa el existente es demoníaco, si junto a su reserva, están los caracteres de la negación y el desafío. Además de la reserva, lo demoníaco exige ser negativo y justo es la diversidad de objetos a los que se opone en el plano de lo real, lo que, por un lado, hace múltiple el fenómeno y, por otro, sitúa al demoníaco en algún estadio existencial.

La amplitud de la posición es equivalente a la cantidad de individuos que batallan con su objeto de amor. En la estética, un demoníaco será quien identifica el objeto de placer, pone en él su deseo y quiere obtenerlo para satisfacer sus necesidades; no obstante, se aleja de él y establece una relación negativa, a la cual se obstina cada vez que el objeto deseado se le presenta.

De este modo, los objetos deseados (estética), que son causa del compromiso (ética) o que son amados de forma absurda (religioso) serán para el demoníaco una instancia con la cual mantener una relación negativa y, además, le serán pretexto para estar en un constante desafío: no querer la realización en el plano existencial. Lo dicho hasta aquí puede explicarse en la siguiente figura, en la que la flecha crema muestra el camino ascendente hacia la subjetividad, los círculos son los estadios existenciales, el relleno rojo, es la posición demoníaca, y gris, la realización. Las flechas negras nos hablan de la dilatación de la posibilidad, de las elecciones que toman los existentes, hacia un polo u otro.



Como se observa el demoníaco es una posición diametralmente opuesta a la búsqueda de la realización. Un actuar desesperado y angustioso por mantenerse en la abstracción, en un no querer ser; pese a que el existente se halle colocado dentro de un mundo repleto de posibilidades y otros existentes que toman decisiones día a día.

La no comunicación resulta una nota importante del fenómeno en cuestión, primeramente, porque la reserva lleva a un ensimismamiento que excluye la palabra, sugerencia o súplica de los otros y, en segundo lugar, porque la comunicación *ad intra* sugiere un interactuar consigo mismo; vincularnos con nosotros a través de la propia reflexión como principio de la transparencia del ser. Por ello, el demoníaco buscará evitar la claridad y los momentos de encuentro consigo mismo, en tanto un yo comunicado permite la construcción de la verdad propia.

Lo demoníaco entonces viene a ser para el autor danés ese aspecto más de las posibilidades que tenemos como existentes. Si bien en ocasiones es lo que se quiere o lo que se puede ser, la voluntad puede orientarse de modos diversos y obstinarse por el no ser. Sin duda, pensar en las causas de lo demoníaco apela únicamente a los existentes, ese momento en el que decidieron dejar de lado una de las más altas posibilidades: el apropiarse de la verdad particular y prefirieron negar lo que más se ama, evitar el contacto con esa idea y, frente a la ocasión de

encontrarnos con ella, actuar de forma hostil. Una decisión que mantiene al existente en una posición de desasosiego y angustia.

Para concluir, decimos que las anteriores notas tratan de mostrar de forma sintética aquellos rasgos comunes a lo demoníaco en las obras abordadas y su alcance con respecto de la dialéctica existencial. La idea que guió esta reflexión fue la de ofrecer un punto de partida para continuar el análisis de los textos de Kierkegaard, ahora, no sólo en aquéllos en los que se destina un apartado a lo demoníaco, sino donde el foco de interés haga sentido. Pensemos, por ejemplo, en la posible conexión que pudiera encontrarse en “Estadios Eróticos Musicales” en *O lo uno y lo otro* donde el dialogar socrático, caracterizado por la nota de lo negativo, es cercano a la figura del erotista.

Sin duda lo demoníaco es una noción cuyo campo de estudio todavía es amplio tanto al interior de la obra de Kierkegaard como *ad extra*. La limitación que el momento histórico representó para el autor danés, actualmente se nos presenta como una posibilidad para dirigir el estudio a la sociedad contemporánea y sus modos de realización, donde los alcances del fenómeno pueden hacer resonancia toda vez que el existente se opone a ser una subjetividad para decidir perderse obstinadamente en la sola posibilidad de ser.

Bibliografía

Obras de Kierkegaard:

Kierkegaard, Søren, *Diarios 1839, Vol. III*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2013 (Colección papeles de Kierkegaard).

-----, *Diarios 18340-1842, Vol. IV*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2015 (Colección papeles de Kierkegaard).

-----, *Diarios 1842-1844, Vol. IV*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2017 (Colección papeles de Kierkegaard).

-----, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Espasa-Scalpe, Ciudad de México, 1995.

-----, "Estadios eróticos musicales" en *O lo uno o lo otro*, Trotta, España, 2006, pp. 71-182.

-----, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008.

-----, *Los primeros diarios 1844-1837, Vol. I*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2013 (Colección papeles de Kierkegaard).

-----, *Los primeros diarios 1837-1838, Vol. II*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2013 (Colección papeles de Kierkegaard).

-----, "Sobre el concepto de la ironía" en *Escritos de Søren Kierkegaard*, Trotta, España, 2000, pp. 65-366.

-----, *Temor y Temblor*, Fontamara, Ciudad de México, 1994.

Obras sobre Kierkegaard:

Fioravanti, Anna, *Lo demoníaco como angustia ante el bien o rechazo del perdón*, Biblioteca Kierkegaard, <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=20&clavebot=jornadask> Consultado 10/III/ 2017.

Johnson, Ryan, *Kierkegaard and the dialectic demonic despair*, 2012. http://pjaesthetics.org/index.php/pjaesthetics/article/view/40/116__ Consultado 12/II/ 2016.

Martínez Guerrero, Jorge Luis, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, Publicaciones Cruz/ Universidad Panamericana/ Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, Ciudad de México, 1993.

Negre, Montserrat, “Lo demoníaco en el concepto de la angustia” en *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, número 15, 1995, pp. 109-121.

Otras obras consultadas:

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica. Primera Parte*, Solar, Buenos Aires, 982.

-----, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Albor, <https://creandopueblo.files.wordpress.com/2011/09/hegel-introduccioc81n-a-la-historia-de-la-filosoficc81a.pdf> Consultado 14/VI/ 2017.

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*, UNAM, México, 1965.

Ovejero Maury, Eduardo, “El demonio de Sócrates” en *Renovación Española* 1, número, 21 de junio de 1918, pp. 12 y13.

Peñalver Gómez, Patricio, “El demonio de Sócrates y la dialéctica de Platón” en *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia, Universidad de Murcia, 1986, pp. 239-278.

Platón, “Apología” en *Diálogos I*, Gredos, Barcelona, 2003, pp. 13-51 (Biblioteca de los Grandes Pensadores).

Reale, Giovanni y Antiseri, Darío, "Génesis Naturaleza y Desarrollo de la Filosofía Antigua" en *Historia del Pensamiento filosófico y científico*, Herder, Madrid, 1988, pp.21-34.

Robinson, David y Zarate, Oscar, *Kierkegaard para principiantes*, Era Naciente, Buenos Aires, 2006.